VOIE, Revue religionuse eng··

CALE

ORGANUL GÂNDULUI RELIGIOS RUS. editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV.

În cărțile anterioare ale Căii au fost publicate articole de următorii autori: N. N. Aleksev, P. F. Anderson, N. S. Arsenyev, M. Artemyev, P. Arshanvo (Franța), N. Afanasyev, S. S. Bezobrazov , E. Belenson, N. A. Berdyaeva, P. Bitsilli, N. Bubnova, prot. S. Bulgakov, R. Walter, B. P. VysheslAVTSvvA, Frank Gaven (America), M. Georgievsky, S. Gessen, N. N. Glubokovsky, I. Hofstetter. V. Grinevich, ieromonahul Lev Gillet, L. A. Zander, V. A. Zander, N. Zernova, V.V. Zynkov-skago, pr. A. Elchaninova, P. K. Ivanova, Yu. Ivaceka, V. N. Ilyina, A. Karpova, L. P. Karsavina, A. Kartasheva, N. A. Klepinina, S. Kavertsa (America), K. Kern (Anglia), G. Kolpakchi, L. Kozlovsky (f). (Polonia) Maritain (Franța), K. Mochulsky, Y. Menshikov, P. I. Novgorodtsev (ț), prot. Nalimov (I), S. Ollard (Anglia), A. Pogodin, R. Pletnev, A. Polotebnova, V. Rastorguev, A. M. Remizov, D. Remenko, Russian Inok (Rusia), Yu. Sazonova, Contele A Saltykov, N Sarafanov, K. Serezhnikova, E. Skobtsova (Mama Maria), I. Smolich, V. Speransky, θ. A. Stepun, I. Stratonov,

B. Seseman, II. Tillich (Germania), N. Timashev, S. Troitsky, carte. G. N. Trubetskoy (f), N. Turgeneva, N. O. Fedorova (ț), G. II. Fedotov, Rev. G. V. Florovsky,

C. L. Frank, prot. S. Chetverikov, D. Cijevski, W. Eckersdorf, G. Ehrenberg (Germania), preot. G. Tsebrikova, L. Shestova, Prinț. D. Shakhovsky (ieromonah Ioan), αββατλ Augustine Yakubiziak (Franța).

---- Adresa redacției și biroului: -

10,BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Prețul emisiunii a 40-a: 15 franci.

Prețul abonamentului este de un franc pe an. 56,25 (6 cărți). Abonamentele sunt acceptate la sediul revistei.

J4" 40. SEPTEMBRIE-OCTOMBRIE 1933 Ai 40.

CUPRINS: p.

Kampf um das geistige Reich; H. Berdiaev. — Heering

Anexă: Ya. Stratonov. - ORIGINEA

ORGANIZARE MODERNĂ A BISERICII PATRIARULUI RUS.

Girasi: Le Vio·*· Ketraaoe de Villiere

Biblioteca „Runivers”

CE ESTE BUN?*)

La fel ca la Solovyov, sub „justificarea binelui”, există o condamnare și negare numai a viciului, așa este și cu Tolstoi. Deși sub masca esteticii („Ce este arta?”) Tolstoi a scris etica, totuși el cunoaște numai binele negativ, știe că nu este și nu știe că este. Prin artă, Tolstoi înseamnă doar transmiterea sentimentelor de la unul la altul, și nu realizarea a ceea ce poartă fiecare în sine într-o formă regândită și resimțită, dacă ar fi un adevărat fiu al omului, purtând în sine imaginile lui. părinții și strămoșii săi, așa cum ar trebui să fie, și nu un fiu risipitor - așa cum se întâmplă de obicei, a cărui inimă este îndreptată către lucruri, proprietăți, care în același timp, sincer sau nesincer, acoperă de obicei această pasiune cu grija pentru copii, pentru viitor, adică pentru continuarea unei existențe efemere și fără scop . Nu în implementarea

♦) Articolul tipărit era compus din două pasaje. Prima dintre ele a fost scrisă pe 11 iulie în orașul Voronezh. A doua parte se pare că a fost scrisă mai târziu, deja în iarnă la Moscova. Se poate crede (sfârșitul ei ne permite să concluzionam acest lucru) că conținutul său a fost exprimat prin H. θ. Feodorov L. N. Tolstoi personal. - Manuscrisul articolului a fost extrem de ilizibil și a fost scris în selecție. Paragrafele sunt plasate peste tot de noi.

Biblioteca „Runivers”

ceea ce poarta fiul omului în sine, Tolstoi vede ca scop al artei, dar în unirea într-un singur sentiment, al cărui conținut nu-l cunoaște și când îl numește! acest sentiment, după rutină, fratern, uită apoi că oamenii sunt frați numai de tați, strămoși, iar uitându-și tații, devin străini și, în consecință, ceea ce Tolstoi numește fratern nu este deloc fratern. Că fericirea lui Tolstoi este mai mult etică decât estetică este evident din faptul că el nu recunoaște frumusețea, dar se pare că ar dori să recunoască bunătatea.

Dar ce bine?!... Bun, spune Tolstoi, „nu poate fi determinat de nimeni. Dar binele nu poate fi definit de Tolstoi pentru că o recunoaște!, numai bine negativ. Dacă se împlinesc poruncile - „nu ucide” sau „nu te

lupta” (dacă îți place mai mult), - nu comite adulter, nu fura, nu da mărturie mincinoasă, nu da în judecată, adică nu da ceartă etc., atunci nu va fi numai rău, și mai mult decât atât, răul provocat de oamenii înșiși unul altuia și se va putea spune că nu există bine, în care nu există bine, dar nu va fi. se poate spune că este, în care constă binele, adică putem defini negativ binele putem, dar să-i dăm o definiție pozitivă, conform lui Tolstoi, este imposibil.

Ce va rămâne, totuși, dacă nu există crimă, adică nu este luată viața? dacă nu există adulter (luăm asta în sensul cel mai larg), adică dacă nu dau viață altora, luându-o de la ei înșiși, sau dacă nu iau viața de la ei înșiși, nici măcar nu dăruind-o altora (prostituție), dacă nu vor fura, adică vor lua mijloacele de existență? (Mărturia mincinoasă poate duce și la privarea de viață și, în orice caz, duce, ca orice ceartă, la o slăbire a vieții și la apropierea morții). Ce va rămâne dacă

Sunt aceste porunci umplute, eliminând numai răul, prescriind nici măcar păstrarea, ci doar neluarea vieții? Încă va fi viață. Și astfel, mergând chiar și pe calea negativă, ajungem la definiția a ceea ce este binele: – binele este viața. Binele va fi în mod negativ doar neluarea vieții, dar pozitiv conservarea și întoarcerea vieții. Binele este păstrarea vieții pentru cei vii și întoarcerea ei către cei care își pierd și și-au pierdut viața.

Astfel, chiar și din ceea ce predică Tolstoi, după o logică strictă, rezultă că binele constă în învierea morților și în nemurirea celor vii. Toată lumea trebuie să admită o astfel de concluzie, sau să-i lase să dovedească ilogicitatea acestei concluzii. A recunoaște logica concluziei, a recunoaște conservarea și restabilirea vieții doar în măsura în care se presupune că este posibil, înseamnă a te lăsa în mod arbitrar și, după propriul arbitrar, a stabili limitele bunătății - care este cea mai mare. răul, o crimă împotriva tuturor celor morți și vii. Aceasta înseamnă a permite arbitrariul ca Tolstoi, care spunea că binele „de nimeni” se presupune că „nu poate fi determinat”, iar între timp, dacă nu și-ar atribui autoritate necondiționată, ar trebui să-și recunoască singura neputință (sau poate și lipsit doar de curaj), să definească ce este binele, și să nu spună că nu poate fi definit de nimeni.

Este imposibil, însă, să nu observăm că, argumentând că binele nu poate fi definit de nimeni, Tolstoi definește de cel puțin două ori ce este binele. Apropo, Tolstoi vede binele, așa cum am menționat mai sus, în punerea în aplicare a unității fraterne a oamenilor, și aceasta fără nicio legătură cu părinții morți, conform cărora doar noi suntem frați. Și între timp, numai

ci pentru realizarea binelui, cerut de logica stricta, si impreuna cu sentimentul copilaresc, i.e. iubirea filială și fiică, în împlinirea

legământului lui Hristos - „fiți ca copiii”, adică ca fiii, ca fiicele, și „unitatea frățească a oamenilor”, adică fii și fiice, se poate realiza; - numai în îndeplinirea îndatoririi învierii se poate realiza unitatea frăţească a oamenilor, pentru că pentru îndeplinirea acestei îndatoriri este necesară unirea oamenilor, ca fiinţe raţionale în lucrarea cunoaşterii forţei oarbe, purtătoare de foame, ulcere şi moarte. în sine, pentru a-l converti de la orb la controlat de minte, de la mortal la dătător de viață; și tocmai în aceasta (adică în posibilitatea de a transforma natura dintr-o forță oarbă într-o forță controlată de rațiune, dintr-o forță mortală într-una dătătoare de viață) fără de care toate artele sunt neputincioase să construiască unitatea fraternă, căci atâta timp cât „jumătate din omenire moare”, până la cei nu pot exista relații fraterne între oameni. Chiar dacă arta ar convinge o parte a umanității să moară de foame în mod voluntar pentru a salva o altă parte de la foame, atunci cei care s-au înfometat până la moarte ar acționa, desigur, în mod fratern, dar cei care au acceptat un astfel de sacrificiu și au rămas în viață - cum să le numesc actul?!

Este corect să spunem că tot ceea ce Tolstoi a propus pentru unire a fost deja testat de creștinismul bisericesc, căci în templu Biserica creștină a unit toate artele pentru acțiunea lor în ansamblu, și totuși aceasta nu a dus la fraternitate. Au fost atât de multe încercări de a organiza fraternitatea, fără a acorda atenție motivelor care îi fac pe oameni să nu fie frați, adică să rezolve dușmănia dintre ei, au fost atât de multe încât istoria a pierdut socoteala unor astfel de încercări. În esență, nu este nimic greșit în definiția artei - „transmiterea unui sentiment puternic, a experienței

tannago de către o persoană din popor. Această definiție este extrem de limitată și doar formală, iar între timp, în aceeași definiție, nelimitată la o singură formă, s-ar putea include tot conținutul și toate mijloacele pe care arta le poate avea la dispoziție.

Arta în esența ei nu este doar o transmitere, ci realizarea în toate modurile, cu toate forțele pe care fiii și fiicele oamenilor în totalitatea lor le pot avea la dispoziție, realizarea acelei aspirații sau dorințe care se trezește sub influență. de cel mai puternic sentiment pe care oamenii îl pot experimenta sub influența sentimentelor cauzate de moartea celor mai apropiați oameni, adică a părinților, adică sentimente care sunt la fel de comune tuturor oamenilor pe cât este comună moartea tuturor, care, prin urmare, poate uni pe toți. Transmiterea sentimentului de către cei care simt mai puternic, către cei care se simt mai slabi, are doar o semnificație temporară și nu implică o mare importanță, deoarece pentru moarte nu este nevoie de interpreți elocvenți pentru a exercita un efect puternic spre unire, mai ales dacă toate vor fi dobândite.mijloace noi şi noi de influenţare a forţei mortificatoare. Numai în chestiunea redării vieții tuturor celor morți se pot uni toți cei vii, fără aceasta nicio elocvență și nici un mijloc artistic de unitate frățească nu poate produce... Toate ispitele, a căror totalitate poate fi văzută la

Expozițiile Mondiale, servesc. ca contracarare la această unificare... Ce artă poate câștiga această expoziție, care a atras toate artele? (*)

*) Iată sfârșitul primului pasaj și data (vezi nota de mai sus).

În vremea noastră, potrivit lui Tolstoi, scopul artelor este clar și definit; sarcina artei creștine este realizarea unității fraterne a oamenilor. Da, acest lucru ar fi clar și clar, dacă în locul cuvintelor oamenilor ar fi fii ai oamenilor, atunci fratern ar avea un sens direct și exact. În sensul obișnuit, de înțeles de toată lumea, începând de la copii, frăția se bazează pe patrie, suntem frați numai de către tații noștri, frăția fără patrie nu este ruptă, iar unitatea frățească a fiilor poate fi completă numai în treburile paterne. Dar Tolstoi nu menționează tați, dacă nu-i neagă pe tați, atunci în orice caz îi ignoră. Care este baza unității sale fraterne de oameni?...

Frăție adevărată, firească, adevărată, frăție completă - există frăție în patrie, dar există fraternitate pe alte temeiuri, există, de exemplu, frăție în arme... Dar frăție în arme există și pentru a apăra patria, și dacă arma este îndreptată spre mântuirea de foame, de eșecurile recoltei - așa cum se presupune încă din 1891 - într-un astfel de caz, armele nu vor mai fi distructive și vor deveni un instrument al fraternității mondiale și atunci nu numai că nu va mai fi nevoie. pentru dezarmare, ceea ce este imposibil, dar va fi necesar să se implice pe toată lumea și pentru toată viața la îndeplinirea serviciului militar, întrucât acest serviciu, salvând de foamete, ca o cauză a morții, nu poate lăsa fără atenție și boală, care duc și ele. până la moarte, în timp ce salvează cei vii de la moarte, nu se poate uita pe cei care au murit deja, adică va fi o frăție tocmai pentru cauza tatălui. Frăția nu este doar în arme, fraternitatea este și în comerț, ocupație sau muncă; dar pentru fraternitatea la nivel mondial se cere ca pt

acceptarea a fost universală; pentru unire, este chiar necesar ca toți să aibă o singură cauză comună și numai în acest caz frăția nu va fi goală, inactivă; agricultura poate fi o astfel de ocupație, dar agricultura necesită o întoarcere de la orașe la sate la cenușa părinților, iar aceasta (agricultura) este în prezent transformarea cenușii părinților în hrana urmașilor. Cu toate acestea, o astfel de utilizare a cenușii părinților este doar o separare temporară, nefinală a lumilor, cauzată de (*)...

Frăția poate fi și în alimentație; expresie cunoscută colegii de clasă, colegii de clasă,, colegii de clasă; iar creștinismul a combinat alimentația, ca condiție a vieții, existenței, cu comemorarea morților. Euharistia este recunoștință față de părinți, pentru viața primită de la ei prin întoarcerea vieții la ei - care acum se săvârșește în mod misterios în comemorare, în comuniune, evlavie pentru care, - spune

Tolstoi, - parcă arta i-a învățat pe oameni, și nu copilăresc, sentimentul filial l-a îndemnat, l-a inspirat, aceasta este reverență pentru fii...

În comemorare, în comuniune - mâncatul este, de asemenea, în mod necesar legat de amintirea morților, deoarece este necesar să se mențină și să continue viața celor vii, iar o astfel de combinație de alimentație cu comemorarea în sens strict, literal înseamnă că excesul puterea dată de hrană fiilor ar trebui să fie folosită pentru a reface puterea pierdută, a părinților în vârstă și pe moarte și a întoarcerii vieții la morți. În comuniune, această reamintire este dată celor care au un exces de forță dat de hrană, în prezent trece prin naștere, pentru creștere. Histoterapia și organoterapia sunt, s-ar putea spune, un început slab al convertirii fiilor

*) Un cuvânt lipsește aici din manuscris.

există puțin exces de forță pentru a umple pierderea forței părinților.

Deci, dacă o armă care ia viață se transformă într-un instrument al agriculturii, un instrument care oferă mijloace pentru menținerea și restabilirea vieții, atunci fraternitatea în astfel de arme este o adevărată frăție, o unire a fiilor pentru redarea vieții părinților și la în același timp este această frăție – există o frăție într-o ocupație și muncă comună.

Dar Tolstoi poate spune că recunoaște fraternitatea nu după patrie, ci după umanitate. Într-un astfel de caz, pentru a înțelege semnificația fraternității în umanitate, este necesar să se definească ce este o persoană. Înaintea unui om, însemna un muritor; dar această definiție este imprecisă și chiar falsă. În sens strict, o persoană nu este muritoare, ci fiul părinților morți, adică nu cunoaștem moartea în noi înșine, ci doar în cazurile anterioare, un muritor este o inducție, nu o deducție. Dacă o persoană este fiul părinților morți, în acest caz ne întoarcem din nou la patria și moartea, desigur, în acest caz ar trebui să ducă la unitate, dar la unitate pentru ce? Dacă totuși omul este o ființă verbală, spre deosebire de una non-verbală, la care se încadrează animalele, atunci asociația va fi o societate literară sau vorbitoare. Dar dacă o astfel de asociație se numește fraternitate, exclude dușmănia?!...

Totuși, pentru ca această unificare să fie universală, este necesară unirea în limba tuturor popoarelor și unificarea într-o limbă nu artificială, precum Volyapyuk sau Esperanto, ci într-o limbă naturală, adică ancestrală. Lingvistica, știința care studiază toate limbile, nu poate avea altă aplicație decât dezvoltarea unei limbi comune pentru toate popoarele; în prezent, există un cuvânt rădăcină pentru limbile de origine ariană,

va exista, desigur, un cuvânt rădăcină pentru toate limbile. Studiul rădăcinilor cuvintelor prin învățământul obligatoriu se va răspândi peste tot, iar studiul limbilor proprii și străine va duce la cunoașterea a ceea ce au în comun, înrudit patern, strămoș. În alfabet însuși, depozitele și silabele vor fi înlocuite cu rădăcini comune și astfel le vor înțelege. Creând în acest fel un limbaj comun, va trebui să ne apropiem de limba strămoșilor, care va intra însă în uz doar pe măsură ce toți oamenii asimilează munca comună, iar această muncă nu poate fi decât o afacere paternă. În felul acesta, o adevărată uniune în limbaj duce și la patrie.

Dacă o persoană este o ființă rațională, într-un astfel de. în cazul asocierii sau frăţiei, va fi o societate învăţată, dar chiar dacă s-ar putea uni pe toţi în cunoaştere şi această asociere ar fi universală, nu mai puţin ar exclude vrăjmaşia şi, evident, nu ar fi frăţească; doar un sentiment filial comun tuturor, dă cunoașterii un scop, adică unește oamenii în cunoașterea puterii care ucide tații, le dezvăluie sufletele (poporului), îi unește!, îi unește în cunoașterea reciprocă și, făcându-i frați în sensul cel mai profund. a cuvântului, îi conduce la întoarcerea vieții la morți. Dar acest lucru este imposibil, spune Tolstoi. Deși noi, ca și el, nu știm de ce acest lucru este imposibil, nu vom afirma că învierea va avea loc; dar este deja adevărat că dacă nu ne unim cu toții în cauza învierii, în cauza frăției neîndoielnice, atunci nu vom fi frați; iar dacă o persoană este o ființă morală, atunci, pentru a rămâne o ființă morală, trebuie fie să redă viața morților!., fie să moară el însuși, dar să supraviețuiască morții tatălui său, recunoscând imposibilitatea învierii, înseamnă să nu facă fi

Și

fiu, să nu fie frate, să nu fie, deci, o ființă morală.

De asemenea, ei numesc o persoană o creatură funerară, constatând că înmormântarea este o trăsătură distinctivă, caracteristică exclusiv unei persoane. Semnificația inițială a înmormântării, slujbei de înmormântare (raportare), abluție, după cum se știe, a fost trezirea. Acum, acest sens s-a pierdut și chiar și cuvântul otpѣty este folosit nu în sensul de a reînvia, ci în sensul de mort fără speranță. Dar și cuvântul fiu al omului și-a pierdut sensul și chiar a ieșit din uz și a fost înlocuit cu un om care nu a spus nimic. Odată cu această pierdere, toate cerințele asociate sentimentului filial, care a provocat și înmormântarea în sensul învierii, și-au pierdut sensul. Înlocuind fiul definitiv al omului cu omul nedefinit, ne-am lipsit de posibilitatea de a spune cine este dușmanul nostru comun, care este cauza noastră comună.

Dacă cauza noastră comună este eradicarea sau eliberarea de calamitățile comune tuturor, atunci epoca noastră nu cunoaște și nu recunoaște nicio cauză comună. La fel, epoca noastră nu cunoaște dușmanul comun tuturor oamenilor și nici nu vrea să știe, pentru că forța oarbă, naturală, care este dușman comun tuturor, nu poate fi lăsată să-și simtă ura. Iubirea, la fel ca și creștinismul, nu este

deloc înțeleasă de epoca noastră, deoarece sub iubirea pentru unii (cum ar fi, de exemplu, pentru săraci), ura pentru alții (kt, bogați) este de obicei ascunsă. Neînțelegerea completă a creștinismului este evidentă deja din faptul că Hristos nu este numit Fiul Omului, (cum s-a numit El însuși), ci un om; cunoașteți un Dumnezeu abstract, și nu Dumnezeul Părinților, poruncile „fiți ca copiii”, adică ca fiii, ca fiicele -

Ei nu recunosc acest lucru, deși nu constă de fapt în el, din aceasta decurge cea mai mare poruncă. Toate acestea au dus la faptul că fraternitatea este înțeleasă ca o uniune nu a fiilor, ci pur și simplu a oamenilor, adică relații bune, nu ostile între oameni...

Obscuritatea cauzei comune, obscuritatea dușmanului comun este trăsătura cea mai caracteristică a timpului nostru, secolului nostru. În finalistul acestui secol, așa cum trebuie recunoscut Tolstoi, această obscuritate, obscuritate, incertitudine este deosebit de evidentă, aceasta a fost cea care l-a condus la predică - „nea face”. „A nu face” este o concluzie consecventă din faptul că el vorbește despre unitatea frățească a oamenilor, în implementarea căreia, în opinia sa, stă sarcina artei creștine în timpul nostru, sarcina care se rezumă la a provoca „ reverență față de demnitatea fiecărui om, față de viața fiecărui animal”, adică demnitatea unei persoane constă în mod evident în tomi., a-și sacrifica viața animalelor. Scopul artei va fi atins din punctul de vedere al lui Tolstoi, desigur, numai atunci când el. va forța oamenii „liber și cu bucurie, fără să bage de seamă” să se predea pentru a fi mâncați de animale, adică atunci când arta îi va forța pe oameni să nu devină cei mai buni și să nu fie, când arta îi va forța pe oameni să elibereze lumea de la ei înșiși și lăsați-l pe seama vitelor și fiarelor, adică distrugerea (fiarele) și pofta (vitele). În ceea ce privește oamenii, lui Tolstoi îi pasă doar că ei în mod liber și bucuros, fără să observe acest lucru, să se sacrifice, adică arta pentru Tolstoi este cea mai importantă, amestecată cu bilă, pe care o aduce oamenilor, conducându-i la execuție...

Este posibil să mergi mai departe în ura umană?!

Sau poate l-am înțeles greșit pe Tol-

Cât de bucuroși am fi dacă am greși cu adevărat. Și între timp, scopul nu poate fi nici măcar „sacrificiul de sine pentru slujirea oamenilor”, - A încuraja la care Tolstoi obligă și arta, a cărei primă datorie este însă să trezească „reverenta pentru viața animalelor” și numai pentru demnitatea omului. Dragostea adevărată constă în a trăi nu pentru sine și nu pentru alții, nici egoismul, nici măcar altruismul - trebuie să trăiești cu toți și pentru toți, adică cu toți vii pentru toți cei morți, dar între timp evlavia după Tolstoi, - nu lui Dumnezeu, ci demnității omului, - nu față de viața lui, reverență față de viața unui

animal și nu față de demnitatea lui; respect, prin urmare, pentru ceea ce un animal diferă de un om, adică pentru bestialitate și bestialitate.

Evlavia este un termen care până acum a fost aplicat unei ființe care posedă toate perfecțiunile - iubire atotcuprinzătoare, atotștiință, omnipotență etc. Și acum, când Tolstoi aplică acest termen (ca să nu mai vorbim de animal) demnității unei persoane, o aplică unei ființe care nu numai că nu are aceste perfecțiuni, dar Tolstoi nici măcar nu-și face datoria să atingă aceste perfecțiuni. Evlavia este insuflată în demnitatea unei ființe a cărei viață, potrivit lui Tolstoi, nu are valoare și care trebuie să-și sacrifice propria viață, viața animalelor. Însuși meritul omului, evident, constă în a-și sacrifica viața animalelor, constă în faptul că nu ar trebui să existe viață de ființe raționale pe pământ, pentru a da pace animalelor.

Dar de ce, după astfel de definiții decisive, a trebuit să vorbească Tolstoi

rușinea înaintea luxului, înaintea violenței, înaintea răzbunării și chiar despre nevoia de a te sacrifica pentru a servi oamenilor, nu tuturor oamenilor, desigur, ci doar unora? Toate acestea sunt atât de nesemnificative și meschine după ce problema tuturor oamenilor a fost rezolvată în raport cu animalele, și rezolvată în sensul că oamenii, pentru a-și păstra demnitatea, trebuie să se sacrifice pe ei înșiși, viața, ființa pentru animale. Dacă Tolstoi ar găsi viața noastră mai rea decât toate animalele, ne-ar găsi moral inferiori tuturor vitelor și animalelor, așa cum auzim și de la oameni buni și binevoitori care vor să ne înalțe, atunci Tolstoi ar avea, desigur, dreptate, dar nu, Tolstoi este toată demnitatea omului (reverenta pe care o predică acest fariseu al fariseilor) crede tocmai în dăruirea vieții noastre animalelor – altfel, ce ar însemna – „reverenta pentru demnitatea fiecărei persoane, pentru viața fiecărui animal.

Ideea este prea clar exprimată și, recunoscând că o persoană trebuie să-și dea viața animalelor, Tolstoi spune acest lucru destul de conștient, cu o înțelegere deplină a consecințelor care decurg din aceasta; el ştie că, recunoscând aceste scopuri, unitatea frăţească nu va mai fi lipsită de scop, unitatea frăţească va consta în respectul fiecăruia pentru demnitatea tuturor celorlalţi oameni şi în respectul tuturor oamenilor pentru viaţă, fiecare animal, adică toate animalele.

H. T - Fedorov.

PUSHKIN RELIGIOS.

În gândirea și literatura rusă, predomină o atitudine ciudată, parțial disprețuitoare, parțial indiferentă față de conținutul spiritual al poeziei și gândirii lui Pușkin. Merezhkovsky a subliniat acest lucru cu aproape 40 de ani în urmă, M.O. Gershenzon a tot repetat acest lucru,

iar acest lucru trebuie repetat acum. Viziunea despre lume a celui mai mare poet rus și „cel mai deștept om al Rusiei” (expresia lui Nicolae I), fiecare vers și fiecare zi din a cărei viață a fost studiată de oamenii de știință din Pușkin, rămâne până astăzi aproape nestudiată și puțin cunoscută de cei mai mulți. poporul rus. Fără a atinge aici această temă generală extrem de importantă, dorim să ne oprim asupra conștiinței religioase a lui Pușkin. Dintre toate întrebările „științei lui Pușkin”, acest subiect este cel mai puțin studiat; se poate spune că nu a fost încă pusă în scenă (*).

♦) În vasta literatură a „opiniei lui Pușkin”, oricât de serioase ar fi lucrări speciale pe această temă, din câte știu eu, nu există. În „Colecția Pușkin în memoria lui Vengerov” (M. 1922) există un articol de E. Kislitsyna: „Despre problema atitudinii lui Pușkin față de religie” - student - muncă conștiincioasă, dar foarte superficială. Autorul ajunge la concluzia că Pușkin nu are convingeri religioase serioase. V. Veresaev înclină spre aceeași concluzie, pe baza unor considerații foarte controversate, în articolul „Autobiografia lui Pușkin” (Print and Revolution 1925, cărțile 5-6). Valery Bryusov, care se uită în general la Pușkin (în propriul său

Între timp, acesta este un subiect de cea mai mare importanță, nu numai pentru admiratorii lui Pușkin: este, într-un anumit sens, problema conștiinței naționale ruse. Căci geniul - și în primul rând geniul - al poetului - este întotdeauna expresia cea mai vie și revelatoare a sufletului poporului în principiul său fundamental substanțial. Se poate spune sincer: dacă ar exista o bază pentru atitudinea obișnuită disprețuitoare și indiferentă față de acest subiect - care, evident, conștient sau inconștient, se bazează pe sentimentul că este imposibil să găsești vreun sentiment religios luminos, profund și particular și atitudinea în Pușkin - atunci ar fi însăși credința în darurile religioase ale poporului rus a fost pusă sub îndoială serioasă.

În realitate însă, această atitudine dominantă, oricare ar fi cauzele ei, este complet nefondată.În conținutul imens de bogat și profund al lumii spirituale a lui Pușkin, sentimentul și conștiința religioasă joacă un rol primordial. Fără a încerca să epuizez subiectul aici, aș dori să schițez câteva dintre principalele motive conținute în el.

Pentru a evita neînțelegerile, aș dori să subliniez încă de la început că eseul scurt propus este dedicat studiului gândirii religioase sau conținutului religios al vieții și operei spirituale a lui Pușkin și nu atinge spiritul religios general al poeziei sale. Aceasta este o limitare foarte semnificativă. Pușkin este, desigur, în primul rând - un poet, ca de obicei

asemănarea naturală) ca „maestru” pur al artei poeziei, duce în mod firesc la concluzia că poemele creștin-religioase ale lui Pușkin pot fi la fel de puțin judecate din viziunea lui personală asupra lumii, precum și prin prelucrarea motivelor antice. (Pușkin. Colecția. II Comisia Pușkin M. 1925).

se spune „poet curat”. Dar „poetul pur”, contrar părerii obișnuite, nu este o ființă lipsită de conținut spiritual și care ne încântă doar cu „sunete dulci”, ci un spirit care transmite sentimentul său de viață de bază, înțelepciunea intuitivă într-o formă poetică aparte. Studiul spiritului religios al poeziei lui Pușkin în toată profunzimea și în adevărata ei originalitate ar necesita o analiză estetică a poeziei sale - o analiză care ar fi „formală” în sensul că ar viza o formă poetică, dar care ar fi depășesc cu mult ceea ce se numește în mod obișnuit „critica formală”. De la această mare și importantă sarcină, pentru realizarea căreia s-au dat până acum doar primele schițe în literatura critică rusă, ne sustragem aici în mod conștient. În acest sens, este suficient să subliniem aici programatic că spiritul poetic al lui Pușkin se află în întregime sub semnul începutului religios al transformării și, mai mult, în forma sa tipic rusă, îmbinând iluminarea religioasă cu simplitatea, sobrietatea, favoarea umilă și iubitoare. pentru toate ființele vii, ca creație și chipul lui Dumnezeu.

Dar Pușkin nu este doar un poet strălucit, ci și un mare înțelept rus; sperăm că acum nu mai este necesar să se dovedească special această poziție. Din scrisori, jurnale, articole, transmise în mod autentic nouă prin declarațiile orale ale lui Pușkin, se remarcă cu deplină distincție mintea lui, care i-a lovit pe contemporani - o minte pătrunzătoare, sobră și proaspătă, care ar fi „conștiința sa prozaică”, inerentă lui. alaturi de constiinta de „poetic” (*). Acestea trezi

♦) Mier. cuvintele sale într-o scrisoare către Bestuzhev (1825): „Dragul meu, ești poet și poet, dar judec mai prozaic” și aproape că greșește în acest sens.

gânduri prozaice, această rezervă a „minții observațiilor reci și inima replicilor triste” o introduce Pușkin, după cum se știe, în poezia sa, care este saturată de gânduri, contrar propriei sale afirmații că „poezia ar trebui să fie proastă”. Aceste gânduri, exprimate în proză și poezie, precum și intuiții spirituale directe exprimate în poezia lui Pușkin, formează ceea ce poate fi numit conținutul spiritual al operei lui Pușkin în sensul restrâns al cuvântului; iar în acest conţinut spiritual găsim date bogate pentru cunoaşterea religiozităţii lui Puşkin.

Și încă o notă metodologică. Pușkin era o „natura largă” cu adevărat rusă, în sensul că extremele coexistau în el; aproape până la sfârșitul vieții, el a combinat revolta, inteligența, furia cu înțelepciunea și iluminarea. În epoca „anilor nebuni” ai primei tinereți (1817-20), avem mărturisiri autobiografice în poeziile „Sat” și „Renaștere”, care vorbesc despre eliberarea de „cătușele deșarte”, despre „gândurile creatoare”, coacere „în adâncul sufletului”, despre „viziuni” pure ascunse sub „amăgirile unui suflet chinuit”.

În cea mai violentă epocă a vieții lui Pușkin la Chișinău, apare o scrisoare autobiografică către Chaadaev, care mărturisește o detașare aproape monahală și o rafinament liniștit a vieții spirituale interioare. Și chiar în ultimele zile ale vieții sale, într-o stare de furie și frenezie din cauza insultei aduse onoarei sale, Pușkin, potrivit lui Pletnev, era „într-un fel de dispoziție extrem de religioasă": „a vorbit despre soarta Providenței. , mai presus de toate a pus într-o persoană calitatea de bunăvoință față de toată lumea." Tânjea să-l omoare pe infractorul său Dan

bătălia, a făcut din ea o condiție a unui duel: „cu cât mai sângeros, cu atât mai bine", iar pe patul de moarte s-a împăcat cu el, a cerut ca Dantes să refuze răzbunarea și a murit într-o stare de iluminare spirituală care i-a șocat pe toți martorii oculari. Dar nu numai aceste două extreme au coexistat în Pușkin. În plus, exista în el un fel de fervoare pur rusească a cinismului, o formă tipic rusă de castitate și modestie spirituală, ascund cele mai pure și profunde sentimente sub pretextul unei ticăloșii simulate. Pușkin, spune biograful său Bartens, nu numai că nu s-a obosit să elimine contradicția dintre principiile inferioare și cele superioare ale sufletului său, dar „dimpotrivă, el s-a prefăcut a fi un bătaie, un desfrânat, un fel de liber gânditor furios". Și Bartenev numește pe bună dreptate această stare de spirit „prostia poetului". Fără îndoială, remarca lui Pușkin despre „prefața prefăcută a depravării" a lui Byron are o semnificație autobiografică neîndoielnică . Este absolut incontestabil că tocmai expresia acestei nebunii sunt numeroasele blasfemii ale lui Pușkin (referindu-ne, totuși, doar la epoca până în jurul anului 1825 - mai târziu se opresc) - „inclusiv celebrul „Gavril ia da". Că așa este, este deja evident din faptul că Gavriliada este o blasfemie nu numai asupra credințelor creștinismului, ci și asupra iubirii, în timp ce cel mai bun adevărat Pușkin a recunoscut că de-a lungul întregii sale vieți nu a putut „priva frumusețea fără tandrețe". .

La aceasta trebuie să mai adăugăm că, într-o oarecare măsură a blasfemiei tânărului Pușkin, ele au fost în mod clar un protest al sufletului sincer și sobru spiritual al poetului împotriva modei superficiale și ipocrite a misticismului celor mai înalte cercuri ale vremii (În „Mesajul către Gorchakov" din 1819, Pușkin comemorează satiric „Pice Bla

evlavioși", „sfântă neștiință, cinstiți ticăloși și mistice de curte", cf. de asemenea epigrame pe Golitsyn, Fotiy și Sturdda).

Din cele spuse, rezultă că „blasfemia" lui Pușkin nu trebuie deloc luată în considerare la determinarea modului său cu adevărat serios de a gândi și de a simți în raport cu religia. Pe de altă parte, avem toate motivele, atunci când explicăm religiozitatea lui Pușkin, să luăm în considerare, ca material autobiografic, toate lucrările serioase ale

poeziei lui Pușkin. Pușkin, așa cum a subliniat pe bună dreptate Gershenzon, a fost o ființă extraordinar de veridic și, în opera sa poetică, pur și simplu nu a putut „inventa” nimic din ceea ce nu a făcut. știa din propria experiență spirituală; capacitatea artistică de „reîncarnare”, o reprezentare simpatică a stărilor spirituale ale altor oameni, se bazează pe el tocmai pe amploarea propriei experiențe spirituale. Tact”, imitații ale Coranului, „Cântecul cântecelor”, un fragment din Judith”, imagini ale religiozității medievale la comandă și imagini ale religiozității rusești a lui Pușkin par pur și simplu de neconceput în afara percepției și experienței religioase simpatice a acestor subiecte. Disputa despre natura „autobiografică” a poeziei lui Pușkin (*) este confuză și blocată de noțiunea superficială și primitivă a sensului de „autobiografie” atât de către susținătorii săi, cât și de către adversarii săi. Poezia lui Pușkin, desigur, nu este o sursă ireproșabil de exactă și suficientă pentru biografia exterioară a poetului, de care savanții lui Pușkin au fost până acum cel mai interesați; altfel, ar trebui să nege nici mai mult nici mai puțin decât prezența creativității poetice

♦) Mier. Articolul lui Veresaev menționat mai sus, îndreptat împotriva lui Gershenzon și Hodasevici.

la Puşkin. Dar în același timp este o dovadă destul de autentică a conținutului vieții sale spirituale; în afară de aceasta, pentru majoritatea covârșitoare a motivelor spirituale ale poeziei lui Pușkin, se pot găsi locuri de confirmare din mărturisiri autobiografice și gânduri proprii (prozaice) ale lui Pușkin.

* * * .

Se știe că în copilărie și tinerețe, Pușkin a fost crescut sub influența literaturii franceze a secolului al XVIII-lea și a împărtășit concepția sa generală. „Ferney evil screamer”, „obraznic cu părul cărunt” Voltaire pentru el nu este doar „primul poet în poeți”, ci și „singurul bătrân” care este „mare peste tot”. („Gorodok” 1814). Mediul în care s-a mutat Pușkin în acea perioadă - în epoca liceului și la Sankt Petersburg înainte de exilul său -, întrucât avea în general o „viziune asupra lumii”, era, de asemenea, impregnat de starea de spirit a epicureismului iluminist în spiritul literaturii franceze din secolul al XVIII-lea. secol. Cu toate acestea, este puțin probabil ca la vremea aceea acest spirit să fi determinat cumva în mod serios și profund ideile lui Pușkin. Chiar și atunci, el a fost contrazis de unele dintre principalele tendințe care au determinat propria alcătuire spirituală a lui Pușkin – până acum, se pare, insuficient luată în considerare de biografii săi. Numărăm trei astfel de tendințe principale: o înclinație pentru un simț tragic al vieții, o percepție religioasă a frumuseții și a creativității artistice și o străduință pentru o înțelepciune spirituală secretă ascunsă oamenilor. Să ne referim pe scurt la fiecare dintre aceste motive.

„Deznădejde”, „splină”, „nesperanță”, un sentiment de melancolie - într-un cuvânt, cele mai serioase poezii lirice sunt pline de atitudini tragice.

poezii skih deja din epoca liceului. „Respirarea disperării este destinul meu”, „calea mea este tristă și întunecată”, „toată viața mea este întunericul trist al vremii rea”, „sufletul este plin de gânduri triste involuntare”, iar tu ești cu mine, o liră, deznădăjduită, confidentă a sufletului meu bolnav, sforul tău de zgomot de jale este înăbușit și doar tu nu ai uitat dorul, "" în viața mea plictisitoare nu există bucurie a plăcerilor secrete "," de la minutele nașterii nesimțite până la anii tandri de tinerețe , Eu încă nu cunosc plăcerea și nu există fericire în inima mea languroasă "- ar fi umplerea mea de zeci de pagini cu citate similare din poemele de liceu ale lui Pușkin; și ar fi de neiertat să vedem în ele superficial doar un dispozitiv literar și o reflectare a modei vremii, fie doar pentru că, în esență, aceste stări însoțesc întreaga viață a lui Pușkin și sunt exprimate în cele mai profunde și originale asigurări ale maturității sale. versuri (cf. deși elegia sa clasică din 1830 .: „Crazy years of extinct fun”). Elementul cu adevărat rus al deznădejdii, melancoliei și tragediei (Pușkin însuși era clar conștient de legătura lui în acest sentiment de viață cu elementul național rusesc: „de la coșer la primul poet, cu toții cântăm trist”, a spus el mai târziu) - acesta este un prag necesar pentru trezirea religioasă a sufletului – chiar și în tânărul Pușkin a existat mai puternică decât superficiala bucurie de a trăi a iluminismului francez.

Evident, prima revelație religioasă, care i-a fost dată încă de la naștere, a acționat în aceeași direcție: percepția religioasă a poeziei și inspirația poetică. Oriunde Pușkin vorbește despre poezie, el folosește termeni religioși și ar fi din nou o superficialitate de neiertat să vedem în aceasta doar o banală convenționalitate a terminologiei, façon de parler general acceptată. Dacă la final

al vieții sale, în testamentul său poetic („Monument”), Pușkin spune: „prin porunca lui Dumnezeu, o, muză, fii ascultător”, dacă chemarea divină a poeziei a fost întotdeauna, ca să spunem așa, dogma principală a credinței lui Pușkin. , atunci această dispoziție îl pătrunde fără îndoială încă din tinerețe. Nu numai în amintirile ulterioare despre prima trezire a inspirației poetice, despre modul în care muza a început să-i apară pentru prima dată „în văile misterioase, la primăvară, cu strigătele lebedelor, lângă apele strălucind în tăcere”, dar și în poezii timpurii ale tinereții această percepție religioasă este exprimată clar în poezie. Acest lucru este deosebit de clar în două mesaje către Jukovski, primul și singurul său profesor de poezie (1818). Takiya cuvinte, caig:

Pot să uit ceasul când înaintea ta am stat Tăcut și ca un șuvoi de fulger Sufletul meu a zburat către sufletul tău înălțat Și, unindu-mă pe ascuns, a flăcări de desfătare. sau un capitol despre modul în care poetul se străduiește „pentru o lume de vis” cu un „suflet înălțat”, „și frigul rapid al inspirației îi ridică părul de pe frunte”, și cum creează apoi „pentru puțini” „adevărul sacru al prieteni” - nu lăsați nicio îndoială cu privire la strălucirea și profunzimea percepției pur religioase a frumuseții și a creativității poetice. Dar această experiență spirituală trebuie să fi condus devreme pe Pușkin la un sentiment de falsitate a „iluminării” și ateismului raționalist. Și dacă mai târziu, în anii săi de maturitate, Pușkin” a afirmat că „nimic nu poate fi mai contrar poeziei decât acea filozofie căreia i-a dat numele secolul al XVIII-lea”, pentru că „a fost îndreptată împotriva!” religie dominantă, izvor etern

dacă l-a numit pe Helvetius „rece și uscat”, iar metafizica sa „vulgară și stearpă”, atunci experiența tinereții sale a afectat fără îndoială acest lucru - experiența unei ciocniri în sufletul său de raționalism cu experiența religioasă a inspirației poetice ia.

În cele din urmă, la fel de semnificativă este acea înțelepciune spirituală generală, profundă, secretă, care l-a lovit pe Jukovski în tânărul Pușka-n și despre care el însuși vorbește în 1817, ca despre o „minte înaltă”, care „poate fi ascunsă de farse nebunești sub un văl ușor”. Prezența acestui strat profund al vieții spirituale este evidentă în special din atitudinea tânărului Pușkin față de „înțeleptul” Platon, care „percepând adâncurile sufletului cu o privire strictă... l-a reînviat cu sfaturi sau reproș” și, potrivit lui Pușkin însuși, la acel moment, poate, „salva” sentimentele sale. După toate probabilitățile, Chaadaev l-a influențat deja pe Pușkin într-o direcție religioasă sau, în orice caz, a trezit în el un sistem de gânduri mai profund decât mentalitatea actuală a iluminismului francez. De asemenea, nu trebuie uitat că acest sistem de gânduri și sentimente a fost hrănit la Pușkin de impresiile primilor ani de copilărie, îmbătați de înțelepciunea spirituală a poporului rus, de credința simplă a inimii Arinei Rodionovna, care s-a scufundat pentru totdeauna în el. suflet.

În special problema credinței religioase este consacrată acelei epoci tinerețe poezia „Necredința”, scrisă pentru examenul de liceu (1817). Este considerat a fi un simplu exercițiu stilistic cu conținut didactic și, prin urmare, nu indică viața spirituală a lui Pușkin din acea epocă. Această judecată ni se pare neîntemeiată.

și „forța convingerii universale deja exprimate în veridicitatea operei poetice a lui Pușkin: este imposibil să-i permiteți lui Pușkin să scrie, comandat, pe o temă străină de el și pur și simplu să mintă” într-o formă poetică. Poezia - artistic, însă, relativ slabă și, prin

urmare, exclusă de însuși Pușkin din lucrările adunate - descrie tragica deznădejde a inimii, incapabilă de credință religioasă și cheamă să nu reproșeze, ci să-l compătimească pe nefericitul necredincios. În această poezie, cel puțin o frază aruncă lumină asupra stării spirituale a lui Pușkin: „mintea caută Divinul, dar inima nu-l găsește”. Este extrem de interesant că această judecată, totuși, cu o schimbare semnificativă în accentul logic, este repetată de Pușkin în 1821 în jurnalul său de la Chișpnev. Notându-și întâlnirea cu Pestel, „un om inteligent” în toate sensurile cuvântului, Pușkin notează gândul lui Pestel care l-a frapat și, evident, corespunzător propriei sale dispoziții: mon coeur est materialiste, mais ma raison s'y refuse (după la o altă versiune a textului, această frază îi aparține chiar lui Pușkin însuși).

Un fapt paradoxal ni se pare evident: Pușkin și-a depășit necredința (care în acei ani era mai degrabă o dispoziție decât o convingere) inițial pe un drum pur intelectual: a văzut prostia, superficialitatea mentală a obișnuitei negare „iluministe”. În manuscrisele lui Pușkin din 1827-28 există următoarea intrare: „A nu permite existența lui Dumnezeu înseamnă a fi și mai prost decât acele popoare care cred că lumea se odihnește pe un rinocer” (*). Într-una

*) Citat. B. Modzalevsky, Scrisorile lui Pușkin, vol. 11926, notă, p. 314.

din poemele timpurii, ideea de inexistență după moarte, „nesemnificație” este pentru Pușkin „o fantomă goală, întuneric de neînțeles pentru inimă”, despre care se spune: „ești străin de gândirea umană, o minte mândră. se teme de tine.”

Dar cea mai interesantă dovadă a atitudinii tânărului Pușkin față de necredință este conținută, desigur, în binecunoscuta sa scrisoare de la Odesa din 1824. serviciul și exilat din Odesa la Mihailovskoye sub supravegherea poliției) a fost studiat din toate părțile, cu excepția unul, cel mai semnificativ: nimeni nu pare să se fi obosit să se gândească la adevăratul său sens, ca dovadă a stării gândirii religioase a lui Pușkin. Iată rândurile relevante: „Citind Shakespeare și Biblia, Duhul Sfânt este uneori pe mulțumirea inimii mele, dar îi prefer pe Goethe și Shakespeare. Vrei să știi ce fac - scriu strofe colorate dintr-un poem romantic - și iau lecții de aoism pur. Iată un englez, un filozof surd, singurul atenian inteligent pe care l-am întâlnit până acum. A scris 1.000 de coli de hârtie pentru a dovedi, qu'il ne peut exister d'être intelligent créateur et régulateur - distrugând în trecere dovezile slabe ale nemuririi sufletului. Sistemul nu este atât de liniştitor cum se crede în mod obişnuit, dar, din păcate, cel mai plauzibil.

Această scrisoare (pe care Pușkin însuși a retractat-o mai târziu, numind-o „prost”) este de obicei privită pur și simplu drept mărturisirea ateismului lui Pușkin. Acest lucru, desigur, este adevărat (pentru momentul scrierii scrisorii), totuși, cu rezerve foarte semnificative. Din scrisoarea însăși rezultă, în primul rând, că Pușkin

„ia o lecție de ateism pur” pentru prima dată la Odesa în 1824 – înseamnă că această viziune asupra lumii l-a interesat serios pentru prima dată abia atunci și că, în consecință, Pușkin nu putea fi considerat un ateu convins până atunci! Mai departe: indicația că este un englez, un filosof surd” (Gatchinson) i se pare primul ateu inteligent pe care s-a întâmplat să-l întâlnească și care i-a făcut impresie, este o confirmare autentică a părerii noastre despre slaba intelectualitate a lui Pușkin. evaluarea tipului obișnuit de necredință.

Mai important, în același timp în care ia lecții de ateism pur, el citește Biblia; și deși „preferă Goethe și Shakespeare”, totuși, „Duhul Sfânt” este „uneori la inima lui”. Este evident că „inima” lui Pușkin se dublează în acest moment (la fel și gândurile lui). În ciuda lecțiilor de ateism, el este impresionat de Sfintele Scripturi – cel puțin din partea ei poetică (mai târziu, după cum se știe, a citit cu sârguință Biblia și viețile sfinților – vezi recenzia sa ulterioară a Evangheliei de mai jos). Și în sfârșit, poate cele mai interesante dintre toate, sunt cuvintele de încheiere ale scrisorii: „sistemul” ateismului este recunoscut ca „nu atât de reconfortant”, așa cum cred oamenii de obicei, dar, din păcate, cel mai plauzibil”. Este clar că atitudinea „inimii” și „minții” lui Pușkin față de problema religioasă s-a schimbat radical: acum mintea lui este gata să recunoască argumentul „aoeya” ca fiind corect, dar inima simte întreaga tragedie a necredinței – contrar înțelegerea obișnuită a vieții pentru generația sa, care este capabilă să găsească ateismul „consolator” .

În epoca tinereții lui Pușkin, adică în prima jumătate a anilor 1920, astfel de - vai, până acum insuficient cunoscute și apreciate - perle ale poeziei religioase, cum ar fi pasajul „Ve-

niello a plecat cu mult timp în urmă” (1821), poemul „Îți iubesc amurgul necunoscut” (gândul la o lume nepământească, „unde o flacără pură devorează imperfecțiunea vieții”) (1822), un fragment „Despre liniște malurile Moscovei” (1872) (o descriere religioasă a mănăstirii) și „Inscripția pe piatră funerară a cărții. Golitsyn” (1823) - un catren care precede motivul principal al „Îngerului” lui Lermontov. Nu mai vorbim de lucrări religioase atât de cunoscute din aceeași epocă precum „Imitația Coranului”, transcrieri în versuri din „Cântarea cântărilor” sau o descriere a chiliei Mariei din „Fântâna Bakhchisarai”. Aceste motive religioase – în această epocă, încă destul de trecătoare – își găsesc desăvârșirea în operele clasice de inspirație religioasă și poetică: în imaginile lui Pimen și patriarhul din „Boris Godunov” – și mai ales din „Profetul” – fără îndoială cel mai mare. creația lirică religioasă rusă ki, care, conform mărturiei autoritare a lui Mickiewicz, a crescut în Pușkin din principala sa

înțelegere a vieții - din credința în propria sa vocație religioasă, ca poet.

De la sfârșitul anilor 1920 până la sfârșitul vieții sale în Pușkin, maturizarea și aprofundarea rafinamentului spiritual și, odată cu acest proces, creșterea unei conștiințe religioase profunde, a avut loc continuu. Acest lucru este evidențiat în egală măsură de creațiile sale poetice și lucrările în proză, precum și înregistrările autobiografice; Într-adevăr, este nevoie de o orbire sau o tendință excepțională a multor savanți moderni Pușkin pentru a nega acest fapt absolut incontestabil, în plus, la care asistă aproape toți contemporanii lui Pușkin. Dintre creațiile poetice pe teme religioase, este suficient aici pur și simplu să notăm versuri precum „Înger” („În ușile Edenului...”) (1827), „Epitaf”.

fiul decembristului S. Volkonsky” (1827), „Amintirea” (1828), „Mănăstirea de pe Kazbek” (1829), „Un alt mare cântec important” (1829), „Reminiscență în Tsarskoye Selo” (1829), „Stans de Met. . Filaret” (1830), „Madona” (1830), „Vrajă” (1830), „Pentru țărmurile patriei îndepărtate” (1830), „Judith” (1832), „Degeaba alerg pe înălțimile Sionului” (1833), „Rătăcitor (din Bun-yak) (1834), „Când s-a întâmplat marele triumf” (1836), „Rugăciuni (părinții deșertului)” (1836). Spre sfârșitul vieții poetului, acest proces de maturizare spirituală a degenerat în profundă dispoziție creștin-religioasă a poetului, despre care am menționat-o deja și care este cel mai bine mărturisită cu vitalitate de ultima iluminare de pe patul de moarte, uimitoare prin măreția sa. . Întrucât proza lui Pușkin, din păcate, este încă puțin cunoscută unui cerc larg de cititori ruși, vom cita aici următoarele rânduri (din o recenzie a cărții de Silvio Pellichi (1836): la tot felul de circumstanțe ale vieții și evenimentele din lume; din care este imposibil să se repete o singură expresie pe care toți n-ar ști-o pe de rost, care nu ar fi deja un proverb al popoarelor: nu conține deja ceva necunoscut nouă, dar această carte se numește Evanghelia - și așa este pentru totdeauna un nou farmec, încât dacă noi, săturați de lume sau abătuți de descurajare, o deschidem accidental, atunci nu mai putem rezista pasiunii ei dulce și suntem cufundați în spirit în elocvența ei divină. poezia „Este timpul, prietene, e timpul...”) este scrisă: „În curând îmi voi transfera penatele în sat - câmpuri, grădini, țărani, cărți;

opere poetice. — familie, dragoste etc... — religie, moarte” (cf. mărturia lui Pletnev citată mai sus despre „dispoziția extrem de religioasă” a lui Pușkin cu câteva zile înainte de moartea sa).

Oricât de esențial este acest apel al omului-Pușkin la o credință religioasă, motivele religioase ale poeziei sale sunt și mai importante pentru clarificarea aspectului său spiritual. Religiozitatea unui simț poetic al vieții, desigur, nu se poate încadra niciodată în cadrul unui

anumit conținut dogmatic - mai ales în raport cu Pușkin, care este întotdeauna și în toate părțile multiple. Orice încercare de a atribui poetului Pușkin o perspectivă religioasă sau filosofică clar definită este sortită eșecului dinainte, fiind în esență inadecvată subiectului său. Dacă Konstantin Leontiev, nu fără motiv, i-a reproșat lui Dostoievski că l-a transformat pe „senzualul, păgânul, eroul" Pușkin într-un umil creștin în cunoscutul său discurs, atunci nu trebuie să uităm că caracterizarea opusă a lui Leontiev este, cel puțin, la fel unilateral. (Un exemplu de artificialitate insuportabilă este încercarea lui Gershenzon de a construi un sistem de viziune religios-filosofică asupra lumii a lui Pușkin în articolul „Înțelepciunea lui Pușkin"). Dar în niciun caz nu rezultă din aceasta că nimic cert nu se poate spune despre religiozitatea poeziei lui Pușkin, ci dimpotrivă, ea poate fi fixată destul de exact - ci doar într-o serie de motive separate care o pătrund, care în lor - ireductibile la unitate logică - totalitatea ne oferă idei despre „viziunea asupra lumii" religioasă a lui Pușkin.

Primul și principalul motiv al acestei religiozități a poetului a fost deja spus mai sus: aceasta este percepția religioasă a poeziei însăși și esența

inspirație poetică. Nu este nevoie să ne extindem din nou aici: atrage atenția de la sine. Pentru Pușkin, inspirația poetică a fost, așa cum sa indicat deja, o adevărată revelație religioasă: inspirația este determinată de faptul că „verbul divin" se referă la „urechea unui poet minunat". De aceea „slujba muzelor nu tolerează tam-tam: frumosul trebuie să fie maiestuos". Numai din această conștiință a sensului religios absolut al poeziei (a poetului, ca „slujitor al altarului") poate fi înțeles și explicat satisfăcător binecunoscutul protest pasionat și constant al lui Pușkin împotriva tendinței de utilizare utilitar-morală a poeziei. . Dacă poezia în sine este deja „rugăciune" („ne-am născut... pentru sunete și rugăciuni dulci"), atunci sensul ei suprem, autosuficient, inviolabil pentru orice nevoi pământești, este de înțeles de la sine! Poetul, ca un profet, cunoaște un singur scop: după ce a împlinit voia lui Dumnezeu, „de a arde inimile oamenilor cu verbul".

Percepția religioasă a frumosului în general este legată de percepția religioasă a poeziei, în cel mai apropiat mod, frumusețea naturii. Din punct de vedere religios, Pușkin simte „luminile cerești, corul minunat" și „zgomotul mării" - „șoapta neîncetată a Neredei, corul profund și etern al meterezelor, imnul laudativ către părintele lumilor". Dar elementul distructiv al potopului este pentru el „elementul lui Dumnezeu", la fel cum mistica, „plăcerea inexplicabilă –" nemurirea poate fi o garanție „îi inspiră tot ce este teribil în natură, „tot ce amenință moartea" și abisul întunecat, și oceanul furios, și uraganul arab și ciuma. Dar deja din aceasta este clar că sentimentul divinității naturii nu este panteism pentru Pușkin. Dimpotrivă, el subliniază de mai multe ori că frumusețea naturii este „indiferență", „insensibilă" la aceasta.

skЪ ale inimii umane; în Călărețul de bronz, această indiferență a naturii, care acoperă deja răul de ieri al potopului cu purpuria zorilor dimineții, este asociată în mod conștient cu „nesimțirea rece” a mulțimii umane. Frumusețea și măreția naturii este o urmă și o expresie a principiului divin, dar inima omului nu poate fi mulțumită cu el - ea tinde spre o frumusețe diferită, mai înaltă, mai umană; și, prin urmare, deși „marea este frumoasă în întuneric furtunos și cerul este în strălucire fără azur”, dar „fecioara de pe stâncă este mai frumoasă decât valurile, raiul și furtunile”.

Aceasta indică deja a doua sursă estetică a simțului religios al vieții - erotismul, sentimentul venelor divine ale iubirii și frumusețea feminină. Și aici trebuie să repetăm: odată pentru totdeauna trebuie să învățăm să nu luăm cuvintele lui Pușkin pentru stilul condiționat de banal al versurilor erotice, pe care el însuși le-a ridiculizat, ci să le luăm în serios; când Pușkin vorbește despre Divin și despre divin, aceasta are întotdeauna o semnificație profundă, gânditoare și sinceră pentru el. Așa ar trebui să percepem, de exemplu, cunoscuta mărturisire către Kern. Când percepe o femeie ca pe un „geniu al frumuseții pure”, apoi împreună cu „inspirația, viața, lacrimile și dragostea” pentru inima lui „beată”, se trezește și „Dumnezeu”. Evident, o semnificație religioasă profundă este conținută în imnul frumuseții feminine desăvârșite: „Totul în ea este armonie, totul este minunat, totul este mai presus decât pacea și pasiunile”. Puritatea acestui sentiment religios și estetic este subliniată destul de conștient de poet: „oriunde te grăbești, chiar și pentru o întâlnire de dragoste... dar când o întâlnești, stânjenit, te oprești brusc, involuntar, cu evlavie, rugând în fața sanctuarului frumosului. ”

Dar este deosebit de interesant că în domeniul esteticii erotice, Pușkin nu rămâne închis

s zz

Biblioteca „Runivers”

tym în limitele realității pământești, dar, dimpotrivă, se află pe această cale, în cuvintele lui Dostoievski, „atinge alte lumi”. Are o serie întreagă de poezii în care gândul femeii iubite este legat de gândul vieții de apoi. Așa este așteptarea religioasă, atât de îndrăzneață și umană atât de emoționantă a „sărutului de rămas-bun” promis celui iubit mort din spatele sicriului. Aceasta este „vraja” către „umbra iubită” să apară din nou pentru a auzi din nou declarația de dragoste. Și când, într-o noapte nedorită, o amintire își desfășoară „sul lung” în fața lui și „șerpii remușcării inimii” ard în ea, în fața lui apar două umbre de femei iubite, ca doi îngeri „cu o sabie în flăcări” , „și amândoi îmi vorbesc într-o limbă moartă despre secretele eternității și despre un sicriu”. Această religiozitate erotică își găsește desăvârșirea în binecunoscutul cântec despre „bietul cavaler” care și-a dedicat inima Sfintei Fecioare – cântec, după cum se știe, care l-a inspirat pe Dostoievski și intuiția religioasă de bază legată de spiritualitate a Sofiei în Vl. Solovyov.

Cu toate acestea, zona erotică și estetică în cel mai larg sens al religiozității nu este în niciun caz epuizată de intuiția religioasă originală a poetului Pușkin. Alături de ea, Pușkin are o altă sursă de percepție religioasă spontană și complet originală. Acest motiv, până acum, din câte știu, neobservat de nimeni (ca multe alte lucruri din lumea spirituală a lui Pușkin) constă în percepția religioasă a concentrării spirituale și a singurătății; este asociat cu cultul „vetrei” și, prin urmare, este simbolizat de Pușkin în conceptul antic de „penați”. Toată lumea știe poezia „A sosit momentul dorinței”, în care poetul își exprimă „tristețea de neînțeles”

la sfârşitul multor ani de muncă, „un prieten al penaţilor sfinţilor”. Mențiunea de penate aici nu este întâmplătoare: ca aproape întotdeauna în Pușkin, aceasta este descoperirea unui motiv comun care străbate toată opera sa. Pentru prima dată, „penații” sunt menționați ca gardieni ai „strălucirii singurătății”, ascultători invizibili ai poeziei poetului din poemul „Separare” (Küchelbecker 1817); acest motiv este exprimat clar în poemul tineresc „Domovoy” (1819): „Patronul invizibil al moșiei pașnicilor, te rog, bunul meu brownie, salvează satul, pădurea și grădina mea sălbatică și modesta mea locuință! ” Se roagă brownie-ului, să iubească „panta verde a dealurilor”, pajiştile, „răcirea teilor şi sângele zgomotos de arţar”, motivând acest lucru cu o indicaţie generală: „sunt familiarizaţi cu inspiraţia”. În albumul lui Slenin, el scrie: „Intru în el ca poet direct, ca într-o casă prietenoasă, plăcută, onorând proprietarul cu salutări și un vers rugător”. Acest motiv, în cea mai profundă tensiune religioasă, este pe deplin explicat în poemul: „Un alt cântec înalt și important”, pe care Pușkin însuși îl numește „un imn la penate”, „forțe misterioase”; într-un îndelungat exil, îndepărtat „de jertfele şi libaţiile tale liniştite”, poetul nu a încetat să iubească penatele.

Tact, te-am iubit de mult! te sun

Mărturisește cu ce emoție sfântă am părăsit turma noastră de oameni, Ca să-ți păzesc focul singuratic, Discuind singur cu mine.

Ore de plăcere inexplicabilă! Ele ne fac să cunoaștem adâncurile inimii, În putere și în slăbiciune Ei învață să iubim, să prețuim Nu muritori, sentimente misterioase. Și ei sunt primii care ne învață știința

Onorează-te. Oh, nu, nu am încetat niciodată să mă rog cu evlavie ție, zeitatea căminului...

Prețuirea „sentimentelor nemuritoare, misterioase este legată de poet, astfel, de concentrare interioară, de respect de sine; necesită detașare de „turma umană”, posibilă numai în singurătatea pașnică a

vetrei. Tot acest complex spiritual se contopește în cultul simbolicelor „zeități de acasă!” În viața personală a lui Pușkin, două locuri au fost întruchiparea „altarului penaților” - Mikhailovskoye și Tsarskoye Selo. (Compară „Am vizitat din nou ..” și „Reminiscență în Tsarskoye Selo”). În ultima poezie, motivul antic al penatelor este îmbogățit cu motivul evanghelic al „fiului risipitor”: poetul, întors după rătăciri - extern și interior! - în locul natal, în care s-a născut mai întâi viața spirituală, se simte ca un fiu risipitor care se întoarce în casa tatălui său. „Așa” copilul Bibliei, cheltuitorul nebun, după ce a epuizat pocăința fiolei până la o picătură, văzând, în sfârșit! „Locuința nativă” este uneori percepută direct ca „patrie”, „patrie”: „pentru noi întreaga lume este un deșert, patria noastră este Tsarskoe Selo”. Această conexiune interioară dintre „nativ, locuință” și „patrie” se bazează pe un singur sentiment de înrădăcinare a VIEȚII spirituale personale ÎN!” Solul din care a crescut, legătura sa cu cel mai apropiat mediu înrudit cu care se hrănește, este exprimat de Pușkin în pasajul „Două sentimente” într-o întreagă filozofie religioasă:

Două sentimente sunt minunat de aproape de noi,

În ele inima găsește hrană:

Dragoste pentru cenușa nativă, Dragoste pentru sicriele părintești. Pe ele se bazează din timpuri imemoriale Dar pe voia lui Dumnezeu însuși Suficiența în sine a omului este garanția măreției sale.

Altar viu!

Pământul era mort fără ei, fără ei lumea noastră înghesuită este un deșert, sufletul este un altar fără zeitate.

Remarcabilă este acuratețea filosofică și rigoarea cu care este înfățișată aici legătura dintre individualismul spiritual și catolicitatea spirituală: „dragostea pentru cenușa nativă” este legată organic de dragostea pentru trecutul ancestral, pentru „sicriele tatălui”, iar unitatea lor este fundamentul. și sursă vie de hrană pentru independența personală.o persoană, pentru „independența sa”, ca singura „garanție a măreției sale” (aici se anticipează motivul lui N. Fedorov!) „Și există un” altar dătător de viață pentru sufletul. Însăși înțelegerea și percepția acestei conexiuni este determinată de conștiința religioasă, adică de ceea ce Dostoievski a numit „atingerea altor lumi” și ceea ce Pușkin însuși desemnează (cf. poemul precedent) drept „sentimente nemuritoare, misterioase” - X sentimente pe care le-am sufletul trebuie să fie „altarul zeității”. În această conștiință religioasă multifațetă și totuși integrală, se exprimă umanismul religios deosebit al lui Pușkin. Și nu este o coincidență că unul dintre ultimele gânduri personale ale lui Pușkin a fost ideea de a transfera „penați” în sat, în legătură cu visul acestuia din urmă.

izolare, religie și moarte (cf. intrarea de mai sus).

Mărimea articolului nu ne permite să urmărim mai în detaliu un alt motiv al religiozității originale a lui Pușkin - și anume legătura dintre conștiința morală și purificarea morală a sufletului (o temă extrem de bogată în opera lui Pușkin) cu conștiința religioasă. Acesta este un motiv asociat cu unul dintre motivele centrale ale vieții spirituale a lui Pușkin în general - cu motivul transformării spirituale a personalității. Vom sublinia doar că Pușkin, pe baza experienței interioare, ajunge în primul rând la un fel de asceză: vrea „să trăiască pentru a gândi și a suferi”, cere de la sine ca sufletul său să fie „pur, trist”. și calm.” Dar această asceză, cel puțin la cel mai înalt nivel (la Pușkin, se poate urmări o serie întreagă de pași și forme) nu conține nimic sumbru și crud: înseamnă, dimpotrivă, luminarea sufletului, victoria asupra pasiunile răzvrătite ale forțelor spirituale superioare de reverență, iubire și bunăvoință față de oameni și lume. Aceasta este, de exemplu. iluminarea descrisă într-o serie de poezii și liniștirea iubirii erotice, transformarea ei în tandrețe pură și iubire dezinteresată. Așa este dezvoltarea conștiinței morale în sensul restrâns al cuvântului, de la greu, cum ar fi remușcarea fără speranță a conștiinței până la resentiment liniștit și tristețe strălucitoare. (Compară, de exemplu, „gândurile grele”, „într-o minte copleșită de dor”, în „Amintiri” cu „dulce dor” de pocăință liniștită din „Amintiri în Tsarskoye Selo”). Caracterul religios al acestui motiv al vieții spirituale este evident chiar și acolo unde nu a apărut distinct în cuvinte. Trasând mai precis acest drum spiritual al poetului, s-ar putea vedea cum Pușkin, pe baza punctelor de mai sus

nyh puncte ale religiozității sale originare, atinge motivele principale ale credinței creștine - smerenia și iubirea. Păgânul, răzvrătit, senzual și eroic Pușkin (cum îl definește K. Leontiev) ne apare în același timp drept unul dintre cele mai profunde genii ale spiritului creștin rusesc.

S. Frank.

ÎNTREBAREA BISERICIILOR LA CONGRESUL MINORITĂȚILOR DIN VEN (29. VI. - I. VII. 1932)

Problema minorităților naționale nu este nouă în Europa. Dar a devenit deosebit de acută acum în perioada postbelică. Harta Europei a fost redesenată. În multe state noi, relațiile naționale s-au dat peste cap. Fostele naționalități suverane au devenit minorități și invers. Conflictele interne interne au escaladat. Șovinismele au înflorit, răzbunând umilințele trecute. Deosebit de amare au fost pozițiile minorităților care alcătuiesc părți ale marilor națiuni culturale, de exemplu. germană și rusă. Noile state, ca atare, erau înclinate să

rezolve problemele naționale în interiorul granițelor lor după modelul vechi - imperial al puterilor occidentale. Dar ideologia Europei postbelice, care provine din sloganurile lui Wilson de autodeterminare a popoarelor, nu se încadrează în acest tipar. Toate naționalitățile sunt trezite și nu pot fi adormite, la fel ca fermentația socială. Vechiul stat și dreptul internațional trebuie să-și extindă cadrul și să fie transformat pentru a se adapta noii legi a naționalităților care necesită condiții pentru existența lor liberă în cadrul statelor individuale, dar fără o separare culturală de corpul lor spiritual, având probabil propria lor statulitate . Naţionalităţile şi-au dezvăluit natura suprastatală spre nemulţumirea bătrânilor oameni de stat şi avocaţi. Liga Națiunilor s-a dovedit a fi o instituție înapoiată, construită pe o premisă învechită (în principal franceză) de identificare a națiunilor cu state. Naţionalităţile şi în poziţia lor minoritară nu au avut apărători oficiali. Trebuiau să-și ia propria afacere,

nu depășind limitele loialității statului, ci bazându-se pe greutatea și puterea suveranului lor Niyegiapsi'ov. Presiunea asupra opiniei publice mondiale, asupra Societății Națiunilor, și prin intermediul acestora asupra guvernelor, este singura metodă loială în arena dreptului internațional, la care au recurs minoritățile.

Congresele lor anuale de la Geneva au devenit un factor proeminent în politica paneuropeană de legiferare. Până în prezent, merg la aceste congrese ale Naționalităților Europei „de la 14 state la 40 de grupări naționale, reprezentând 40 de milioane de populații minoritare ale Europei, care au căzut într-o situație dificilă și departe de a fi stabilită. Rezoluțiile congreselor privind chestiunile generale și petițiile mai specifice și-au făcut deja drum către Liga Națiunilor printr-un organism deliberativ special atașat acesteia. Dar congresele minorităților au căpătat o semnificație aproape mai mare prin munca lor ideologică, de legiferare. Sub presiunea durerilor vii și a strigătelor de viață, ei sparg șablonul statelor naționale monolitice care încalcă deznaționalizarea minorităților și forjează imaginea unui nou stat, deși creat de naționalitatea dominantă, dar cu autoafirmare și sine liberă. - dezvăluirea tuturor celorlalte minorități naționale proporționale cu ponderea lor culturală. În urma congreselor sunt publicate subiecte de procese-verbale și rapoarte sub titlul „Europaeischer Nationalitaeten Kongress”, Gent, a anului respectiv. Și în 1931 au publicat un volum mare de 600 de pagini despre situația minorităților în toate statele Europei cu un volum suplimentar anul acesta: „Nationalitaeten in den Staaten Europas”, Wien, 1931 + Er-gaenzungen - 1932. Acesta este un bogat aparat de fapte şi idei care transformă gândirea statală a Europei.

Anul acesta, următorul congres sa întâlnit pentru prima dată nu la Geneva, ci la Viena în perioada 28 iunie-1 iulie. Și a fost pentru prima dată când s-a pus problema rolului bisericilor în soluționarea practică a problemei minorităților. Și din punct de vedere ideologic și practic, organizatorii congreselor nu au putut ocoli această problemă, atât pentru că restricţiile efective ale libertăţilor naţionale au

lovit în multe cazuri libertatea vieții religioase, cât și pentru că, creând ideologia noului stat, contrar tradițiilor consacrate. și prejudecăți, s-ar putea presupune că neajunsurile ordinii de stat existente sunt hrănite ideologic și moral de dogmă și spiritul religiei. În plus, binecunoscutul fapt al amestecului obișnuit de șovinism local cu

patriotismul clopotnițelor și fapte pur și simplu flagrante ale participării vizibile a forțelor bisericești la restrângerea libertăților naționale. Este necesar să înțelegem serios ce este aici din principiu și ce din întâmplare? Este Biserica un prieten al libertăților naționale sau un dușman? Biserica în ideal și în distorsiuni istorice. Apelul la idealul și norma bisericii i-a atras pe organizatorii congresului prin găsirea unui nou aliat puternic în lupta pentru libertatea națională. Şi nu au greșit. Vorbitorii invitați nu au fost reprezentanți ai minorităților interesate, ci teologi ai diferitelor confesiuni creștine. Prietenul nostru de la Geneva, profesorul Adolf Keller, a vorbit din bisericile protestante; de la decanul catolic al facultății de teologie din Ljubljana, prof. Erlich și părintele Drexler, din Uniații Ucrainei Galice, Rectorul Bisericii din Viena Dr. pr. M. Gornykevici; de la ortodocşi – scriind aceste rânduri. Lord Dickieson, președintele Uniunii Mondiale a Commonwealth-ului Internațional prin Biserici, a trimis și el raportul său. Toți vorbitorii au dat un răspuns pozitiv, au prezentat o abordare optimistă a problemei din punct de vedere ecleziastic. Rapoartele confesiunilor occidentale erau de natură normativă doctrinară. În trecut nu au fost menționate greșeli sau abateri de la idealul bisericesc. Nu s-a pomenit despre lupta Bisericii Romane cu ritul grecesc din Italia, cu cultul slav din Moravia, Pannonia, Dalmația sau latinizarea în Biserica Ruso-Uniată. Evident, pentru că în prezent astfel de conflicte dureroase nu există între ele, iar conflictele existente sunt imputate de opinia publică tuturor statelor, și nu bisericilor.

Nu aceasta a fost poziţia vorbitorului despre bisericile răsăritene. Conflicte acute de naționalități, și în special pe motive bisericești, au loc în Europa de Est, unde Biserica Ortodoxă este predominantă. Deoarece biserica este în mod caracteristic națională prin fragmentarea și supunerea față de politică, ea este adesea descrisă în opinia actuală a Occidentului ca vinovatul direct al opresiunii naționale. Un teolog răsăritean este obligat să respingă această calomnie și să arate acel cap bolnav care își aruncă vina pe unul sănătos. Dar, alături de aceasta, este de datoria noastră să subliniem acele păcate istorice și contemporane ale conducătorilor bisericii, care în zadar umilesc linia de principii strălucitoare a Bisericii Răsăritene în materie de naționalitate. Aceasta explică conținutul și structura următorului meu raport către Congres.

DREPTURILE NAȚIONALITĂȚILOR ȘI BISERICII ORTODOXE.

Pentru a apăra orice adevăr, este necesar să-i definim clar adversarul teoretic sau practic.

Stând pe pământ creștin și ecleziastic, împotriva cărui adversar vom apăra dreptul axiomatic incontestabil al minorităților la autodeterminarea lor națională și lingvistică? De la ce fel de intoleranță? Stat sau biserică? Sau poate există un fel de tertium datur aici?

Afirm acest terțiu și atrag asupra lui atenția voastră luminată. Conform tradiției ruse în teoria dreptului de stat, sunt înclinat să evidențiez într-o categorie specială factorul așa-numitului „public”, adică independent atât de organizațiile specifice de stat, cât și de organizațiile specific bisericești, forțele libere ale națiunii, opinia publică liberă în diferitele sale facțiuni . În această a treia formă de colectivism (nici de stat, nici ecleziastic), adică în sânul opiniei publice din vremea noastră, intoleranța națională este cel mai adesea și profund înrădăcinată. De aici, în esență, minoritățile naționale trebuie să reziste. De multe ori nu este un derivat și reflectat din stat și biserică ca sursă de constrângere a libertăților naționale, ci, dimpotrivă, sursa primară care otrăvește atât comportamentul statului, cât și al bisericii. Democrația dominantă în lumea modernă, și în special democrația națională, trebuie să-și dea clar responsabilitatea în această chestiune și să nu mai caute vinovatul îngrădirii oricărui fel de libertate, întotdeauna numai în stat sau numai în biserică. Psihologia revoluționară de modă veche a pus vina pe aceștia numai pe oponenții săi pentru toate daunele aduse libertății, adăugându-le capital și bănci în timpurile moderne. Relația modernă a forțelor reale ne impune să reevaluăm rolurile celor trei factori indicați și să subliniem rolul publicului, naționalismului democratic, nu al statului și al bisericii, ci al publicului.

Democrația, împreună cu beneficiile ei, aduce și slăbiciunile și dificultățile ei. Într-un fel, este mai ușor să influențezi regimurile autocratice decât cele democratice. Șovinismul democrat este un element cu care nu este ușor de tratat. Vechea modă cerea ca națiunile mari puteri să fie acuzate de șovinism. Dar suntem în zilele noastre martori experimentați ai aceluiași șovinism și cel mai mic și mai mic

i}iy. Șovinismul este întotdeauna șovinism, indiferent cine este infectat de el, mare sau mic, trecut sau prezent.

Spunem asta în niciun fel, subminând egoismul național legitim. Tocmai aceasta este sarcina comunităților umane, de a aduce în armonie diferitele egoisme conflictuale dintr-un colectiv dat. Acesta este meritul statalității juridice democratice a vremurilor noi, că a îmbunătățit și îmbunătățește constant sistemul de coordonare a intereselor concurente, atât în interiorul granițelor naționale, cât și pe arena internațională. Experiența ne convinge de succesul acestor căutări pentru cele mai noi mijloace de reconciliere a egoismelor naționale. Este necesar doar să nu raționalizăm prea mult, ci să ne

amintim rolul instinctelor și tărâmul subconștientului, atât la indivizi, cât și la popoare întregi.

În același timp, reeducarea opiniei publice nu este o sarcină ușoară, pentru că o schimbare de ideologie se cere nu atât de la masele ascultătoare, cât de la șefii inteligenți de frunte care persistă în greșelile lor. Aici, spre reeducarea concepției naționale în spiritul idealismului și al toleranței largi, trebuie îndreptate cele mai mari eforturi.

În ceea ce privește rolul și responsabilitatea creștinismului și a Bisericii în această chestiune, și în special a creștinismului răsăritean sub forma confesiunii ortodoxe, pe care am onoarea să o reprezint aici, mă simt (și aș dori să inspir această conștiință în Congres) pe un teren fundamental sănătos.

Practica de a construi biserici locale în limbile diferitelor popoare a intrat ferm în tradiția Bisericii Răsăritene încă de la începuturile sale. Ca să nu mai vorbim de simbolul ideal de a oferi apostolilor darul diferitelor limbi, faptele istoriei antice vorbesc de la sine. Deși în epoca elenistică limba greacă a cucerit toate popoarele care au căzut pe orbita influenței sale, în special a devenit limba Noului Testament, literatura creștină timpurie, cult și misiunea universală a bisericii în general, dar toate la fel, fiecare popor nou botezat, dacă ar dori să aibă Sf. Scriptura și închinarea în limba lor au făcut-o fără piedici. Nu s-a pus întrebarea despre limbă și naționalitate, „nu era nici grec, nici evreu”. Dreptul la limbă era un adevăr de la sine înțeles. Biserica a rupt lanțul Vechiului Testament al unirii sângelui și limba iudaică. Astfel au apărut bisericile întinse de limba siro-caldeea, biserici: abisiniană,

armeană, georgiană, coptă, gotică. Din epoca lui Iustinian I, avem informații despre traducerea cultului oriental în limbile diferitelor popoare caucaziene, dar textele nu ne-au fost păstrate. În cele din urmă, o întreagă eră pentru dezvoltarea bisericilor naționale slave a fost deschisă prin activitatea de traducere din secolul al IX-lea a semi-grecilor și subslavilor, Sf. frații Chiril și Metodie.

Chiar și cu transformarea creștinismului răsăritean în religia de stat a Bizanțului, încă nu vedem nicio restricție în domeniul libertății lingvistice. Bizanțul, de dragul păstrării propriei sale unități imperiale, de dragul de a atrage în centrul său pe cei care aspirau departe de el, vastele sale periferii străine, nu s-a gândit niciodată să le impună limba lor bisericească. Dimpotrivă, ea însăși, în persoana împăraților și a patriarhilor-politicieni, compromise cu erezii - monofizitism și monotelism, a aranjat uniuni formale în credință cu armeni, sirieni, copți, fără a atinge limba și viața bisericilor lor.

Dar, pe măsură ce cuceririle zdrobitoare ale islamului au smuls toată Africa și aproape toată Asia de la greci și au transformat odată vastul Imperiu Roman de Răsărit într-un mic stat pe Bosfor, sortit unei morți lente, au existat semne ale unei tulburări în limba greacă. biserica

ideii diversității naționale și lingvistice libere. Patriotismul grec rănit, în loc de pierderi în est, a început să cucerească mai gelos popoarele nou-botezate, preponderent slave din Europa, în Dunăre, sperând să le scame și să le transforme într-un material monolitic al imperiului lor. Deja St. Frații Chiril și Metodie întâlnesc, nu numai în Occident în lumea latină, ci și în mediul lor grecesc, grupuri de niște „teologi” nenorociți care propovăduiesc așa-zisa erezie „trilingvă”, adică îi consideră că numai sacru și demn de uz liturgic doar trei limbi: ebraică, greacă și latină - limbile inscripției de pe crucea lui Hristos. Dar aceste argumente mizerabile ale unor misionari necunoscuți după nume, cu mintea îngustă, pot fi atribuite în siguranță domeniului unei anecdote satirice. Niciodată, nici în secolul al IX-lea, nici în secolele de mai târziu, până în timpurile moderne, nici un cuvânt de îndoială sau de condamnare a folosirii liturgice a diferitelor limbi naționale nu a ieșit din gura sau din condeiul vreunuia dintre ortodocși. teologi, scriitori sau ierarhi. Nu a existat o singură condamnare autoritară, canonică, conciliară a identității lingvistice naționale în toată istoria Ortodoxiei.

trupuri în biserică. Dimpotrivă, întreaga istorie a Orientului Ortodox este istoria formării bisericilor naționale, autocefale. Naţionalismul, autocefalia, pluralismul şi absenţa oricărui fel de centralism este o poziţie elementară caracteristică canonului răsăritean. În aceasta meritul ei constă defectul invers al Bisericii Răsăritene: atomismul ei, fragmentarea, subordonarea politicienilor naționali locali, incapacitatea de a acționa coordonat, unit, ecumenic. Ideologii bisericii ar putea să se întristeze din cauza asta. Dar aici nu este loc de plângeri naționaliste. Bisericile răsăritene le sunt adesea mai ascultătoare decât cere însăși natura bisericii universale.

Atitudinea Bisericii de la Constantinopol, începând de la botezul bulgarilor din 864 prin întreaga epocă turcească și până în prezent, față de bisericile sale filiale - slave și române - este un proces continuu cu aceștia împotriva autocefaliei lor și pentru subordonarea administrativă faţă de ei înşişi. Acesta este, fără îndoială, imperialismul grec național-politic întârziat, care s-a mutat din imperiul dispărut în inimile ierarhiei grecești și, pentru prima dată în istoria Orientului, i-a otrăvit cu o luptă împotriva organizării naționale complete a noilor biserici. Această luptă s-a transformat, din păcate, într-o luptă plictisitoare (niciodată motivată într-un cuvânt deschis) a grecilor cu cultul slav și românesc și într-o elenizare violentă. Procesul acestei elenizări, care nu cinstește biserica, s-a derulat mai ales dureros în Bulgaria și România și s-a încheiat în secolul al XIX-lea. explozia Grecofobiei din România și cunoscutul scandal al schismei greco-bulgare din anii 70 ai secolului al XIX-lea, care continuă și astăzi. Bulgarii din acest conflict au câștigat la nivel național, politic, istoric. În spatele lor stă întreaga ideologie și practica milenară a Bisericii Răsăritene, care afirmă calea națională a bisericilor. Acum, când Biserica din Constantinopol este extrem de slăbit, când din ea au ieșit toate bisericile naționale, chiar și cea albaneză, chiar și mica greacă în turcă (în Asia Mică), trebuie să regrete denaturarea istorică eronată a

întregului chip al istoria Bisericii Răsăritene prin imperialismul său național grecesc.

Cea mai mare și mai semnificativă dintre bisericile Orientului, să îndrăznim să gândim nu numai cantitativ, Biserica Rusă a acceptat de la început în mod liber, ca limbă proprie, limba slavonă bisericească a lui Chiril și Metodie, rusificând-o imperceptibil și ușor în utilizarea acestuia. Cu grecii, ea nu a avut nici un conflict în limbaj, ci cum

și printre alți slavi, de la ea din secolul al X-lea până la sfârșitul secolului al XVI-lea. tot timpul cu ei s-a dezvoltat o luptă pentru autocefalie completă. În practica sa misionară internă, Biserica Rusă, cu naivitatea primitivă a Bisericii antice, a privit favorabil libertatea de a-L glorifica pe Dumnezeu în toate limbile. Misionarii ei de la bun început au folosit diferite dialecte finlandeze și turcești în predicarea lor. Dar numai misionarul voluntar St. Ştefan din Perm în secolul al XIX-lea și-a asumat o mare sarcină de a traduce liturghia și cărțile sacre în limba Zyrian-Permyak a tribului Komias. Opera sa nu a căpătat un loc în istorie, nu pentru că cineva a luptat cu cult în limba permiană, ci pentru că procesul de rusificare culturală generală în acest caz a înghițit complet nedureros și automat străini înapoiați în marea Rusiei, care era superioară ca cultură. lor, așa cum a fost în multe alte cazuri similare. Odată cu cucerirea Kazanului în secolul al XVI-lea. A început munca misionară în limba tătară, dar din cauza lenei misionarilor a mers prost, până din anii 60 ai secolului al XIX-lea. sub îndrumarea prof. Academia Teologică Kazan a lui N. I. Ilyinsky nu a efectuat o tatarizare consecventă a întregii vieți bisericești în parohiile tătare din regiunea Volga. Odată cu cucerirea Siberiei, misionarii ruși au tradus liber, din proprie inițiativă, cărțile bisericești în limbile străinilor siberieni, ostyaks, buryats, tunguzes, pe care le-au studiat practic și au îndeplinit slujbe divine în ele. Nu doar biserica, ci și autoritățile statului i-au răsplătit doar pentru aceste lucrări. Deosebit de avansat în acest domeniu: baptistul în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Aleuții din Alaska și insulele sale, Innokenty Veniaminov, căruia i s-a acordat rangul de Mitropolit al Moscovei pentru aceasta, arhimandritul învățat, Makariy Glukharev, educator al tătarilor din Altai și episcopul Nikolai Kasatkin, fondator în anii 70 ai secolului XIX. Biserica Ortodoxă Japoneză, condusă încă de episcopi ruși. În misiunea rusă chineză, slujbele divine au fost săvârșite în limba chineză încă de la începutul secolului al XVIII-lea.

Mișcarea spontană către Ortodoxie care a apărut la mijlocul secolului al XIX-lea în regiunea baltică a dus la înființarea de parohii bisericești și aproape întregi eparhii pentru estonieni, letoni și finlandezi carelieni în limbile lor.

Anexarea Caucazului la Rusia a unit popoarele creștinismului antic cu Biserica Rusă. Biserica georgiană, este adevărat, a fost lipsită ilegal de către guvernul autocrat de vechea sa autocefalie, dar cultul georgian și viața sa națională au rămas libere. Os vechi-

liturghia a fost restaurată și chiar pentru aceasta a fost înființat un seminar misionar special, seminarul Ardon.

Aderarea Basarabiei a introdus în Biserica Rusă parohiile moldovenești cu slujbe în limba română.

În general, Biserica Rusă era multilingvă în limba de cult, la fel cum Rusia este multilingvă. Prin urmare, nici guvernul vechiului regim, ca să nu mai vorbim de biserica însăși, nu a interzis nimănui să traducă întreaga Biblie, toate serviciile divine în diferite limbi. Nu numai că Societatea Biblică Britanică a distribuit, cu binecuvântarea Sfântului Sinod din Rusia, biblii în toate limbile, dar misionarii individuali au continuat să sărbătorească slujbele ortodoxe peste Volga și în Siberia într-o multitudine de limbi finlandeze, turcești și mongole.

Dar pe acest fundal strălucitor al libertății lingvistice în Biserica Rusă, au existat și puncte întunecate. Nu depindeau de biserică, ci de politica imperială a guvernului. Uneori, reprezentanții individuali fără tact ai autorităților au provocat insulte fără sens, de exemplu. mândrie națională georgiană. Și uneori guvernul urmărea o intriga separatistă străină, ascunsă, conform informațiilor sale, în spatele traducerilor biblice sau liturgice cu aspect inocent. Aceasta este lupta fără îndoială eronată și urâtă a vechilor autorități ruse cu traducerea literaturii religioase în limba ucraineană. După 1906, această luptă miop a încetat. Dar ea, ca toate astfel de gesturi ale guvernului, a căzut ca o umbră reflectată asupra Bisericii Ortodoxe, nevinovată de orice în această chestiune.

Problema cultului ucrainean este în legătură cu soarta istorică specială a Rusiei de sud-vest.

În vechile principate din sud-vestul Rusiei, din secolul al XIV-lea. După ce a plecat mai întâi în Lituania, apoi în Polonia, ortodoxia rusă a aderat ferm la limba sa slavonă bisericească. Dar când a venit Reforma și a apărut Biblia în limbile vernaculare germană și poloneză, atunci rușii de acolo au început să traducă Vechiul și Noul Testament în dialectele lor locale: așa sunt traducerile pr. Skaryna, Rev. Busuiocul lui Ostrozhsky și Evanghelia Peresopnitsa. Dar rezistența față de latinism și Unia a forțat o aderență conservatoare la limbajul tradițional bisericesc de cult, care conservatorismul va rămâne caracteristic până astăzi pentru toți uniații ruși din Bucovina, Galiția și Carpați.

În ultimul deceniu, deja postbelic, cu

Odată cu o nouă exacerbare fără precedent a tuturor naționalismelor, a apărut o mișcare în rândul intelectualității ucrainene din Rusia sovietică și din Polonia în favoarea transferului serviciilor de cult

în propriul dialect ucrainean. Belarusii au încercări similare. Încă din vremea revoluției, clerul de stânga din Rusia a ridicat problema cultului în limba literară rusă. Și trebuie menționat că nicio putere politică, nici în Polonia, nici măcar în Rusia sovietică atee, nu pune obstacole în acest sens. De asemenea, autoritatea ierarhică atât aici cât și acolo oferă acestor experimente libertate deplină. Dar această noutate, de fapt, nu este deosebit de inculpată și nu înflorește, pentru că în mare măsură este inspirată nu dintr-un spirit religios, ci dintr-un spirit politic și nu este o nevoie vie a evlaviei populare. În țările slave, oamenii de rând își iubesc limba bisericească, uneori o înțeleg mai bine decât inteligența și sunt mulțumiți de ea.

Rezumând această scurtă privire de ansamblu asupra atitudinii Bisericii Ortodoxe Răsăritene față de nevoile naționale ale copiilor ei spirituali, ar trebui să ajungem la concluziile cele mai optimiste și decisive. Nici în dogmă, nici în canon, nici măcar în practica istorică predominantă a Bisericii noastre, nu există motive de încălcare, străine de sarcinile sale, asupra libertății naționale a oricui: libertatea limbii, a culturii și a întregului mod de viață. . Contradicțiile acestei norme în istoria Bisericii Răsăritene au fost explicate în majoritatea cazurilor prin subordonarea puterii ei de stat, iar în minoritate - prin implicarea ei păcătoasă în sfera pasiunilor naționale. Dar păcatele istorice ale bisericilor individuale nu fac decât să-i umbrească idealul neschimbat și rămân păcate pe care suntem obligați să le numim pe nume propriu și să luăm în considerare căderile și umilințele bisericii. De aceste păcate, motivate într-un fel sau altul, nici bisericile răsăritene individuale ale timpului prezent nu sunt libere. Reprezentanții anumitor minorități locale pot oferi ilustrații vii. În conformitate cu sarcina care mi-a fost încredințată, păstrez tăcerea cu privire la multe fapte de restrângere a libertății de viață a Bisericii Ortodoxe, provenite în special de la guvernele laice. Trebuie să mă mărginesc să menționez doar cazurile în care reprezentanții Bisericii Ortodoxe însăși sunt vinovați.

Este imposibil să nu atribuim unor astfel de fapte sociale, de exemplu, participarea administrației bisericii ortodoxe din Finlanda la impunerea forțată a unui nou calendar.

stilul parnago parohiilor și mănăstirilor care nu au vrut.

Aceeași impunere dureroasă și violentă a unui stil nou pe o scară și mai mare are loc acum în Biserica Română. Noul stil nu vrea să accepte o parte din monahism și parohii, în special cele rusești din Basarabia.

Mai mult, în unele parohii cu o majoritate de adepți la limba slavonă bisericească, această limbă de cult este luată și înlocuită cu limba română.

În Biserica Estonă, s-au manifestat recent o serie de încălcări ale liberei dezvoltări a parohiilor ruse în favoarea subordonării fondurilor lor și a întregului curs al vieții părții dominante a Bisericii vorbitoare de estonă.

Ierarhii, clerul și laicii respectivelor biserici vinovate de astfel de fapte să fie de rușine, privind în oglinda istorică a idealului lor înalt prezentat aici.

După ce a citit rapoartele, inspiratul președinte Dr. I. Vilfan (sloven, membru al parlamentului italian), afirmând nevinovăția bisericilor, ca atare, față de păcatul deznaționalizării și îndreptând reproșul către adevărații vinovați, a avut motive să spună: „hands off the churches, hands off the naționalități!” și a propus adoptarea următoarei declarații:

„Vip-Al-lea Congres al Naționalităților Europene, după ce a ascultat rapoartele reprezentanților competenți ai bisericilor, afirmă cu profundă satisfacție că principalele cerințe ale mișcării noastre, care vizează conservarea și libera dezvoltare a naționalităților, sunt în acord cu considerația a principiilor si fundamentelor bisericilor.

Aceasta împlinește Congresul cu conștiința că activitatea bisericilor s-a clădit de milenii pe naționalitate și că mai ales satisfacerea nevoilor religioase în limba credincioșilor a fost și este considerată un drept sacru.

Congresul afirmă că, contrar acestei învățături și tradiții, s-au făcut încercări în diverse părți ale Europei de a influența activitățile bisericilor în detrimentul anumitor naționalități și de a abuza de instituțiile ecleziastice în scopul deznaționalizării.

Aceste încercări, care subminează influența de pace a bisericilor, mai ales într-un moment în care lumea întregii lumi este amenințată

prețuiește naționalismul agresiv, Congresul îl consideră extrem de dăunător și îi condamnă ferm.

Congresul face apel la biserici să susțină activ drepturile naturale ale minorităților, atât în propria lor sferă de activitate, cât și oriunde se extinde puterea lor.

Astfel, un congres complet laic, laic a recunoscut în bisericile creștine o forță prietenoasă pentru dezvoltarea drepturilor naționale și a chemat-o în aliați în lupta împotriva naționalismului păgân. Iar acesta din urmă este recunoscut drept vinovat al tuturor infracțiunilor, ca inspirator al anumitor politici de stat. Aceasta nu este cel puțin o soluție șablon. De obicei mândri de presupusa lor infailibilitate a progresului, congresele seculare tind să prezinte biserica ca pe o forță reacționară, vinovată de încălcarea libertății.

Statutele și tactica congreselor minorităților nu lasă loc pentru o analiză a conflictelor private și a mijlocirii guvernelor. Dar congresele au reușit totuși să înființeze un Comitet special de trei sub Secretariatul General al Societății Națiunilor, care să analizeze petițiile individuale ale minorităților și să le aducă în anumite

condiții la Adunările Generale ale Societății Națiunilor. În acest scop, grupul congresual ortodox, predominant rus, a înaintat prezidiului o rezoluție specială privind nevoile minorităților care sunt dureroase pentru Biserica Ortodoxă. Liderul incontestabil al grupului rus de la primul congres este în continuare profesorul Universității Estoniene Yuryev, M. A. Kurchinsky, care a purtat pe umerii săi toată afacerea de a participa la aceste congrese ale reprezentanților ruși din limtrofe. Anul acesta, singurul „ambasador” rus al Seimului, Old Believer S. A. Pimenov și un bar erau din Polonia. V. t. Gelul Stein. Din Letonia (în premieră) și un deputat al parlamentului N. I. Trofimov. Pe problema bisericii, grupului s-a alăturat un ucrainean din Bucovina românească, orașul Karkaliya. Episcopul Serafim (Lyade), rectorul parohiei Karlovtsy din Viena, și eu am participat la grupul pe aceeași problemă. După informații reciproce detaliate, grupul ortodox a înaintat următoarea rezoluție Prezidiului Congresului pentru deplasare ulterioară:

„Întâlnirea unui grup minoritar de ortodocși la cel de-al VIII-lea Congres al minorităților naționale, luând cunoştinţă de situaţia Bisericii Ortodoxe într-o serie de state, precizează că, având în vedere statutul juridic diferit al Bisericii Ortodoxe, aceasta este supusă variat

un fel de constrângere, ajungând în unele cazuri la forme deplorabile de persecuție religioasă.

1) În Polonia, în ciuda clauzelor declarative în linii mari liberale ale constituției, poziția juridică în raport cu statul rămâne până în prezent fără a o fixa sub forma unui statut sau concordat specific. Acest lucru face ca viața Bisericii Ortodoxe să depindă în mare măsură de discreția autorităților administrative.

Încă nu a fost convocat organul canonic competent necesar din partea Bisericii Ortodoxe pentru desfășurarea concordatului menționat mai sus și a regulilor vieții sale interioare sub forma unui Consiliu Local.

Din acest motiv, au loc următoarele fapte:

a) Închiderea și distrugerea ilegală a bisericilor.

b) Lichidarea confratiilor bisericesti-educative.

c) Interzicerea limbii ruse în școlile teologice și restricții privind predarea Legii lui Dumnezeu în ea copiilor.

2) În Lituania, Biserica Ortodoxă este lipsită de bisericile luate cu forța din ea, iar în capitala Kovno însăși, pentru scaunul mitropolitului ortodox și întregul turmă al orașului, ea este nevoită să se mulțumească cu o bisericuță într-un cimitir, unde o parte dintre închinători stau în afara zidurilor înghesuite sub cerul liber.

3) În Estonia, relația fundamentală dintre biserică și stat este permisă destul de normal la începutul separării lor. Dar majoritatea vorbitoare de limba estonă încalcă pe nedrept drepturile materiale și canonice ale părții de limbă rusă a bisericii.

4) În România, o foarte semnificativă minoritate rusă și ucraineană este privată cu forța de dreptul de a folosi limba slavonă bisericească obișnuită în cult. Cărțile liturgice sunt luate și distruse. Educația religioasă a copiilor este supusă românizării forțate. Aceleași minorități sunt forțate să adopte un nou stil de calendar sub sancțiunea pedepselor stricte ale poliției.

Astfel acumulat, martirologia persecuției creează în sufletele minorităților ortodoxe asuprite acea nemulțumire legitimă care este un reproș la adresa civilizației europene și amână posibilitatea păcii popoarelor, la care tânjește toată lumea.

Prin depunerea acestei rezoluții la Prezidiul Congresului, grupul ortodox își exprimă speranța că problema re-

libertatea religioasă a minorităților va duce la o soluție favorabilă a acestor probleme dureroase la scară internațională.

Trebuie să dorim și să sperăm că tribuna congreselor minorităților, odată deschisă la problema ecleziastică, să nu o mai tacă. Este necesar să demascăm fără cai acele ultime persecuții ale Bisericii, care sunt departe de a fi explicate prin acțiuni presupuse corective împotriva vechiului regim rus. Aceste persecuții au un efect corupător asupra slujitorilor bisericii înșiși, care cedează micilor pasiuni ale șovinismului și astfel umilesc fața Bisericii Ortodoxe.

A. Kartashev.

DEFAMINAREA TRAGEDII

(Utopia în fața iubirii și morții).

Numai nebunii se pot consola cu gândul că în lume și în natura umană totul merge bine, iar răul și suferința („răul-suferință") sunt doar o neînțelegere. Și că, în ultimă instanță, unii ticăloși teatral-teoretici sunt de vină. Nebunia acestui optimism cosmologic și antropologic este, fără îndoială, de cel mai de jos tip. Acesta nu este visul îmbătător de „înșelăciune înălțată", ci încăpățânarea unui maniac ideologic. În inteligență și în marxo-comunism avem de-a face cu un nucleu utopic interior și aici trebuie să mergem imediat la miezul problemei și să ne confruntăm cu o trăsătură caracteristică utopismului și proiectivismului și proiecționismului utopic. Această proprietate este optimismul și negarea păcatului original cu transferul tuturor

relelor și crimelor către un țap ispășitor - care este alungat din noua, dar, vai, veșnic veche și plictisitoare nova insula Utopia. Și pe tema tehnicii acestui exil, se stabilește chinul organizat, se ridică nenumărate schele și camere de tortură ale poliției, care umplu lumea cu sânge și lacrimi - în caz de succes și de transferul întregii puteri în mâinile nobililor. visători care au conceput să facă toată omenirea fericită deodată și în întreaga lume. Această ideologie poate fi exprimată foarte pe scurt: optimism absolut în raport cu subiectul acțiunii utopice și pesimism absolut în raport cu „țapul ispășitor".

Astfel, erezia nerecunoașterii păcatului originar se pedepsește cu dublă pedeapsă. În primul rând, prostia de neimaginat al conceptului de bază este auto-dezvăluită - această pedeapsă epistemologică și estetică, ca să spunem așa -, din păcate, oamenii care nu au luat parte la utopie suferă de ea.

o oarecare stupefie colectivă de sine, dar stând depărtați, ca înțeleptul platonic, și contemplând acest spectacol. În al doilea rând, există pedeapsa cu suferințe cumplite, fizice și morale, pe baza deformării și degradării reale a ființei, după tiparul „un subofițer idiot care trage cu mitralieră" și venerarea tipăririi cărților. Cel mai insuportabil și teribil lucru este subofițerul în serviciul lui Platon; doar gândul la asta provoacă suferințe nesfârșite. Aici filosofia se dovedește a fi cauza chinului și sărăcirii ființei. Să vedem dacă nu putem, vice verso, să obținem consolare filosofică, fie și doar urmând principiul lui Spinoza de non ridere, non lugere – fără râs și plâns, și încercând să urmeze maxima lui Tacitus sine ira et studio – fără mânie față de dependență.

Este extrem de important ca utopii, în frunte cu însuși Platon, să se străduiască să creeze o republică filozofică, croită după idei, tot „fără râs și lacrimi". Comedianții și tragedienii sunt alungați, bucuria și tristețea sunt strict interzise. Dar toată nenorocirea este că lumea fără râs și lacrimi este de cealaltă parte - aceasta este o lume transcendentă. Iar alungarea ridicolului și a tragicului dus de acolo în această parte, interdicția filozofică de a râde și de a plânge, nu duce la „pământul duios", a cărui imagine este dată cu atâta forță în celebrul mit final al Phaedo, ci pe tărâmul plictiselii fără margini și fără sfârșit, adică în iad, căci adevăratul nume de „a avea puterea morții, adică a diavolului" este plictiseala.

„Cine știe câtă plictiseală

În arta călăului, „Nu aș lua deloc „Sabia grea". (O. Sollogub).

Desigur, numai în extazul lunii de miere a victoriei se poate mulțumi cu un „țap ispășitor", sub forma vreunei temnițe condamnate și bloc de grupuri sociale. Mai departe, se dovedește că ideea nu este atât în oameni, cât în idei, principii și corelațiile lor psihologice, în principal în sentimente, în experiențele inimii, adică punctul nu este atât în planul social, cât în pneumatologie. și corelatul său psihologic.

Și venim din nou la râs și la lacrimi.

Schopenhauer citează, parcă, o frază truistă, la care râdea în tinerețe, iar la bătrânețe se gândea: „Cine râde mult este fericit, iar cel care plânge mult este nefericit”. Dar în lumea noastră, a confruntărilor și conjugărilor dialectice, în lumea noastră a râsului și a lacrimilor,

comedii și tragedii - a-ți permite să râzi mult, asta, poate, înseamnă a-ți permite să verse lacrimi abundente. Prin urmare, binefăcătorul rasei umane, zeul utopic fără păcat, nu poate în niciun fel să îngăduie nici râsul, nici lacrimile. Nu poate îngădui lacrimile, pentru că s-a hotărât să facă bine neamului uman, și chiar înainte de a doua venire, să împlinească profeția apocaliptică, să șteargă, „fiecare lacrimă din ochi”. Adevărat, această ștergere se efectuează într-un mod ciudat - în principal prin cârlige de urechi, cârlige, fiare încinse, mături de fier și alți trandafiri. Împăratul Nicolae I, cel mai mare utopic al ideii monarhice, spun chiar ei, i-a încredințat funcția angelică de a șterge lacrimile șefului jandarmilor, Benckendorff, în care scop, potrivit legendei, i-a înmânat o batistă cambrică albă ca zăpada. .

Totuși, utopiul nu poate rezolva nici râsul, căci împreună cu Platon știe că comedia și tragedia sunt în profunzime una și aceeași, și de aceea, interzicându-l pe unul, trebuie să-l interzică pe celălalt.

Hasse die Frohen Freue dich nie

utopicul Alberich îi vorbește progeniturii sale, ciudatul Hagen, în chipurile tuturor felurilor de pionieri.Principalul patos al imperativului utopic conducător este interzicerea râsului și a lacrimilor, interzicerea bucuriei și a suferinței. Iată, fără îndoială, o încercare de a depăși radical tragedia. Căci la sfârșitul fiecărei tragedii autentice, până la sfârșitul tragediei trecute, lumina de altă lume, transcendentală, strălucește asupra noastră, iar Duhul Mângâietorul coboară asupra noastră. Dar el respiră într-un mod minunat de ciudat și de neînțeles chiar și la începutul tragediei și îl conduce, căci Dumnezeu știe că adevărata mângâiere într-o lume căzută este gustată doar pe căile tragediei. Nu există nimic mai eronat decât a presupune că tragedia este rodul dorinței de suferință. Ce zici invers. Este tragicul care se dezvăluie în faptul că ei se străduiesc spre bucurie, dar în drumul către această regină a vieții se dovedește că adevărata bucurie este pe calea crucii. (*) Așadar, încercarea utopismului de a depăși tragedia fără cruce duce doar la profanarea ei și la agravarea nesfârșită a suferinței.

♦) Acesta este sensul principal al simfoniei a IX-a a lui Beethoven care se termină cu ditirambe spre bucuria cuvintelor celebrei ode a lui Schiller. Tema principală a acestor ditirambe este extrem de serioasă și corespunde pe deplin patosului tragic al părților precedente.

Bucuria este indisolubil legată de iubire, crucea este numele morții. „Țapii ispășitori”, țapii ispășitori în utopie sunt dragoste și moarte. Ele stau la baza tragediei, iar în ele suferința și consolarea s-au contopit. Conjugarea bucurie-iubire și moartea în cruce este cea mai înaltă frumusețe, încununând plinătatea ființei nou dobândită. Moartea este călcată în picioare de moarte. Dar plinătatea ființei nu mai cunoaște fisura fatală care separă binele de frumos, etica de estetică. Prin urmare, se poate susține că un război utopic cu o frumusețe reconfortantă, tragică, evlavioasă este lupta pentru o semiființă minimalizată, deteriorată de falsul patos al unei etici disociate. Dacă viața, așa cum spune Schopenhauer, oscilează între plictiseală și suferință, sau, ca să folosim transcrierea noastră, între etică (plictiseală) și estetică (suferință), atunci se poate susține că utopicul a ales plictiseala și etica, ridicându-și steagul împotriva frumosului. și tragedie. Cu adevărat, steagul utopilor revoluționari, oricât de beți ar fi ei cu sângele uman vărsat în numele „dreptății”, rămâne mereu gri și cu cât se varsă mai mult sânge, cu atât mai gri. Ce ironie groaznică, cu adevărat diabolică: a sluji și, în același timp, adesea sincer, cu toată tăria sufletului, ideea de moralitate și dreptate, de a fi inspirat de un patos etic nedivizat și de a-l transforma în Moloch, pe a cărui frunte joasă și rea citim cea mai groaznică dintre toate inscripțiile infernale și apocaliptice: plictiseala. Este curios că preoții utopici ai eticii sunt de foarte multe ori înclinați să venereze așa-zisa învățătură morală a lui Hristos, dar refuză cu hotărâre să accepte frumusețea tragică a acestei învățături, care constă în răstignire și înviere, prin care întorc învățătura însăși. într-un tărâm al plictiselii de moarte. De aici războiul mediocru cu Fiul Omului întrupat de Logos și războiul direct cu Duhul Mângâietor, imaginea frumuseții eterne și a vieții veșnice, războiul cu dragoste-bucurie. Desigur, aici este una dintre cele mai mari nesimțite ale creștinismului, ca religie eternă și lumească, pentru că scopul Crucii este venirea Duhului Mângâietor. Nici un sacrificiu nu este îngrozitor în numele iubirii, al frumuseții și al vieții veșnice, adică în numele Duhului Mângâietorului (*) și cel mai mic sacrificiu devine insuportabil și odios dacă

♦) De dragul Lui, Hristos a venit pe pământ. Creștinismul poate și trebuie să fie definit ca venirea Mângâietorului prin Cuvântul Crucii. Logosul întrupat și răstignit este Calea Duhului Mângâietorului. Așa se explică de ce hula împotriva Fiului Omului este iertată, dar hula împotriva Duhului Sfânt nu este iertată nici în veacul acesta, nici în viitor.

somnul este adus în numele datoriei și, în plus, este și social. Dacă cineva poate să-și imagineze iadul în toată plinătatea lui, este sub forma unei vorbe eterne despre datorie și moralitate.

Și totuși postulatul „gândește până la capăt”, reprezentând patosul tragic al adevăratei filozofii, ne cere să pătrundem în această lume

ciudată, în care Alberich al eticii a blestemat iubirea, pentru a stăpâni tărâmul utopic al eticii, care pentru el este încă. cea mai mare valoare, „aur”. La urma urmei, trebuie să ne amintim că Alberich a blestemat iubirea după urmărirea zadarnică și umilitoare a acestei iubiri care nu i-a fost (?) livrată de Pasărea Albastră, umilită și scuipată de ea. Iubirea respinsă și conștiința urâțeniei sale au aprins în el ceea ce, în limbajul psihologiei moderne, poate fi numit resentiment. Multe adevăruri amare în acest spirit au fost dezvăluite de Max Scheler și, în lumina cercetărilor sale, ne devine clară legătura interioară profundă dintre etica laică fără Dumnezeu și lupta noastră acerbă preot-monahală cu frumusețea și erotismul. Athos și Kremlinul își strâng foarte des mâna pe motiv de resentiment, deși nu sunt conștienți de asta. Dar trebuie și să le înțelegeți. Trebuie să înțelegem iadul care năvăli în sufletul celui urât și respins Alberich. Trebuie să înțelegem răzvrătirea și răzvrătirea lui împotriva „fecioarelor Rinului”, împotriva muzelor și, în general, împotriva frumuseții. Și se ridică o întrebare legitimă și teribilă: și într-adevăr, plinătatea iubirii este într-adevăr conținută acolo unde respingerea este posibilă din cauza circumstanțelor care nu pot fi controlate. Nu ar fi mai bine să găsim consolare în ceea ce este în întregime în puterea noastră - în faptele și acțiunile noastre. Căci iubirea este nedreaptă și ilogică, etica este justă și logică (*). Iar frumoasa imagine a iubirii erotice devine o ghicitoare dureroasă, din care intră în patos etic. Și filozoful trebuie să înțeleagă acest zbor.

Dacă undeva, paradoxul genial al lui Tyutchev este pe deplin justificat

„Gândul rostit este o minciună”

deci tocmai atunci când se spune ceva despre dragostea erotică.

Da, este un sfinx

O.schone Sphynx

O, Liebe!

Was soli es bedeuten

*) În realitate, iubirea este metalogică.

Dass du vermi schest Mit dem Todesqual All'deine Seligkeiten? (G. Heine)

În egipteană, sfinx („rai”) înseamnă strălucitor, strălucitor, strălucitor. Dar semasiologia greacă a acestui cuvânt dă o altă semnificație: sfinxul este un strangler ("gish" "suflet").

Da, este. Dragostea erotică este „foc, flacără, lumină strălucitoare, nemărginită” — în adevăr, secretul lumii transfigurate, „cântecul cântărilor”, revelat în Apocalipsă în unitatea Duhului și a Mirelui.

Dar este și o sugrumatoare, o distrugătoare, care duce sufletele în iad. Într-adevăr, i s-a dat putere divină - să o ridice la cer pentru contemplarea frumuseții veșnice, să aibă cheile vieții veacului viitor și să trimită pe cei condamnați în focul veșnic, unde nu există" dispozitiv", unde „este întuneric ca întunericul însuși".

Și toate acestea fără niciun motiv, sau mai degrabă pe baza autosuficienței. Sic volo sie jubeo.stat pro ratione voluntas. Dragostea erotică nu cunoaște nici logică, nici etică, care, de altfel, sunt discipline atât de strâns legate. „Nu bun spre bine, dar bun spre bine". Ea este gratia data gratis. Ea taie instantaneu nodul mândru al celor mai dificile sarcini, peste care ar trebui să lucreze logic și etic până la sfârșitul și la sfârșitul secolului... Dar cum se taie ea este mai bine să nu întrebi. Înțelepciunea cea mai înaltă, prostii fără margini - totul este amestecat aici, totul este împletit, totul poate fi de așteptat.

Filosofia și arta sunt cele două ramuri ale spiritului și culturii, care, vrând-nevrând, dar neîncetat rezolvă ghicitorile iubirii erotice. În mod obișnuit, erotica este subiectul producției filozofice și artistice, dar în filosofie este mai des un obiect și un obiect care nu acordă atenție, ca să spunem așa. Poți să spui orice sau să faci orice, dar „Ivan" o va iubi pe „Marya", iar „Marya" îl va mângâia pe „Ivan" - complet fără să vadă și. nedorind să vadă sau să înțeleagă nici raționamentul, nici creativitatea, chiar dacă „Ivan" este un mare filozof, iar „Marya" este o artistă genială. Este timpul pentru creativitate

„Dragostea a trecut, a apărut muza,

Și mintea întunecată s-a limpezit. (Pușkin)

Ivan poate fi ultimul prost, iar Marya o ciudată excepțională, acest lucru nu împiedică o mare înțelepciune și o frumusețe strălucitoare să fie vorbite sau descrise despre dragostea lor. Se poate fi un înțelept egal cu Platon și poate crea

frumusețe, egală cu imaginile lui Michelangelo - asta nu mărește deloc șansele în domeniul lui Eros, el este prezent și lipsește complet independent de orice.

Acest lucru poate fi explicat prin faptul că în contemplația erotică se dezvăluie asemenea mistere și astfel de lumi, în comparație cu care marea creativitate în sine joacă rolul unei realități secundare, ca să spunem așa, căci primarul se dezvăluie în afectul erotic. în sine.

Contemplarea unei imagini adevărate iubite șochează, atinge și surprinde. Surpriza este un afect filozofic. Poate că aici este necesar să se caute legătura dintre dragoste și filozofie. De fapt, nu se uită din ochii iubitori, din adâncurile lor strălucitoare, imaginea veșnică de mine și numai de mine văzută, recunoscută și înțeleasă?

„În sufletul meu se află o comoară,

„Și cheia este încredințată numai mie”. (bloc)

Natura noastră căzută, defectuoasă, care și-a pierdut plenitudinea, nu conține plinătatea realității – de aici și chinurile și în același timp desfătările iubirii. De aici și ciudata imposibilitate de a-ți crede fericirea în cazul posesiunii complete, care, apropo, nu este cu adevărat posibilă deloc în timp. Căci idealul este totul real. Acesta este primul moyen pentru filosofia ființei ideal-reale, pentru dialectica lor dureroasă și tragică, deși uneori inexprimabil de fericită (*).

Problema iubirii erotice este o problemă a realității și, prin urmare, o problemă a valorii. Dacă adăugăm la aceasta ghicitoria timpului, care joacă un rol primordial, deși în cea mai mare parte extrem de tragic și dureros în Eros (**), atunci filosofia lui Eros poate fi pusă astfel ca principala problemă filozofică, deși de o colorare extrem de specifică.

Dragostea erotică mătură toate celelalte valori, realități și toate considerațiile mai abstracte. Încercarea de a rezista lui Eros cu ajutorul eticii este una dintre cele mai patetice întreprinderi pe care ni le poți imagina...

♦) Imposibilitatea, neatinsa plinătății cu totul finite a posesiunii în timp, îi duce la moarte pe cei posedați de transă erotică. Aceasta este ideea adevărată a unei revelații strălucitoare despre dragoste - „Tristan și Isolda” de Richard Wagner.

♦♦) Pentru etică, ca și pentru logică, problema timpului nu are nicio importanță – cum se poate expune falsitatea și defectul acestor discipline filosofice. Vorbim aici despre etica formală și logica formală.

Nu mai apreciezi viața ta și a altora și Tristan, parcă într-o transă somnambulică, se aruncă în sabia lui Melot. Acest lucru se datorează faptului că iubirea este în veșnicie, iar încântarea ei, precum și chinul ei sunt deja pe cealaltă parte și este, fără îndoială, „garanția nemuririi”. Fiecare Geliebte autentic este într-adevăr un sterbliche Ge-liebte. Raţiunea, de altfel, este întotdeauna etică - în timp, iubire - în veşnicie, sau mai bine zis, din veşnicie. De aici legătura dintre sinucidere și dragoste.

Întrucât dragostea erotică ocupă treapta cea mai înaltă în ierarhia valorilor, sau în orice caz urmărește să o ocupe, atunci două principii diametral opuse intră în luptă cu ea nu pentru viață, ci pentru moarte, convergând aici: chipul monahal-ascetic al Creștinismul și marxo-comunismul utopic. Fiecare dintre ei caută să expună natura diabolică iluzorie a lui Eros și să-și înlocuiască beția, romantismul cu sobrietatea, empirismul lui. Pentru amândoi, Eros este farmec, diavolitate (daimon), un semizeu, care s-a transformat într-un demon atât pentru marxo-utopieni, cât și pentru asceți. Dacă este o fantomă

rea, o ceață, atunci rezultatul acțiunii sale în lume, conflictele tragice, suferința și moartea, par sigur. La acestea se adaugă și motivele de luptă împotriva erotismului și a tot ceea ce îl înconjoară și este stimulat de acesta în numele unui fel de practic. Pentru utopiştii marxişti, erotismul este un chin nefericit şi distragere a atenţiei pe căile unei cauze comune, construcţie colectivă, o idee organizatorică realizată. Pentru călugării asceți, Erosul este absolut străin de munca intelectuală și căile de ascensiune spirituală și contemplare, elementul spiritual-carnal inferior, complet saturat cu otravă demonică, atrăgând în fundul iadului.

În marxism, lupta lui împotriva eroticii este clară și de înțeles. Urâtul Alberich blestemă dragostea, prinde comorile lumii, iar acum se aude zgomotul unei miriade de molotovi în temniță, unde proletarii - pierzându-se și luându-și de la ceilalți personalitatea și sufletul, își formează putere și putere pentru o colectiv fără chip și impersonal. Dar în monahism, aici obținem un cerc fatal de contradicții interne, pentru că originile monahismului sunt complet diferite, iar adevărata asceză este legată de viziunea frumuseții inteligente și, prin urmare, la limită, obiectul său este același ca în erotism. . Adevărat, trebuie să ținem cont de faptul că erotismul doar în cele mai rare cazuri deschide ușa contemplației supreme, dar cel mai adesea în el frumusețea devine dușmanul frumuseții. Dar, așa cum a spus V. V. Rozanov: „Marea frumusețe ne face indiferenți față de obișnuit și totul este de obicei comparat cu Isus”. In orice caz,

iar la nivelurile intermediare ale acestei ierarhii a valorii și frumuseții sunt posibile aceste întârzieri, unde nu numai le miex est l'ennemi du bien, ci și invers: bun sau, să zicem, mediocru. este dușmanul celor mai buni, al perfectului, iar atunci Erosul devine deja o forță cu adevărat rea, minimalizantă și vulgarizantă, cufundând urâțenia și plictiseala în iad. Toate acestea se explică prin faptul că Erosul și moartea sunt calea, nu scopul, iar descoperirea semnificației lui Eros ca cale este unul dintre cele mai mari merite ale lui Platon și cele mai semnificative roade ale geniului său filozofic. „Sărbătoarea” lui Platon și, într-o măsură și mai mare, „Fedrus” orbitor de frumos sunt remarcabile nu atât prin dezvăluirea esenței iubirii erotice, cât prin dezvăluirea despre geneza ei, despre nașterea ei. Nu trebuie uitat niciodată că Erss poate duce nu numai de la Penny - sărăcie la Poros - bogăție, ci și invers, de la bogăție la sărăcie și chiar distrugere completă. Și dacă pasionații de erotică pot arăta imaginile de frumusețe creatoare care au răsărit sub soarele Erosului, atunci marele inchizitor al marxismului utopic și al ascezei negătoare de lume poate indica nenumăratele victime ale acestui zeu teribil, ruinat, mortificat fără speranța Înviere. Pentru utopişti au intrat în circulaţia mântuirii, neavând rod în cauza comună, pentru asceţi au fost cufundaţi în abisul celei de-a doua şi ultimei morţi. Și cine știe, poate, și chiar probabil, la începutul tuturor începuturilor, moartea însăși și-a deschis gura pe cărările Erosului căzut și degradant.

Și acum utopicul marxo-comunist și călugărul ascet intră într-o luptă aprigă cu dualitatea tragică secretă a iubirii și a morții. Este curios că metodele acestei lupte în relație cu iubirea sunt aproximativ aceleași. Ele se reduc la blasfemia și degradarea iubirii posibil. În acest scop, marxismul folosește fiziologia „medicală” de bază și freudianismul de bază cu tendințele sale profanante și vulgarizante. Romantismul sublimator al iubirii este aproape respins de polițiști, iar dragostea devine la fel de mult o funcție de mașină precum funcționarea unui motor cu abur și a unui motor cu ardere internă. Într-un cuvânt, „eze pasăre cireș” și „luna din partea stângă”. Toată romantismul, toată fervoarea aspirațiilor lupte, este îndreptată spre ideea organizatorică, care, la cererea marxo-comuniştilor, este chemată până la capăt pentru a înlocui vechiul Eros.

Nu departe de această tendință este psihologia călugărilor asceți. Ei au, de asemenea, un motiv luminos și distinct al profanului

qii. Cu esprit mal tourné surprinzător și spre deosebire de călugări, lucrurile sunt numite „pe numele lor proprii”, deși exact. aceste lucruri, parcă ar fi fost numite după propriile lor nume, încetează să mai fie ceea ce se ascunde în spatele acestor nume. Visele de dragoste ESTE DOAR un „vis al Satanei” (σατανιχή δαντασία). (♦) Căsătoria este tăiată brusc, radical și fundamental de erotism și transformată într-un remediu medical, deși legal, pentru poftă (concupiscentiae remedium) și pentru a face copii (procreatio prolis). În fața noastră este, fără îndoială, o profanitate grandioasă și o „revelație” în ambele cazuri. (**) Se poate indica și un al treilea caz care combină cele două precedente. Genial H. F. Feodorov, care a combinat patosul ideii colective organizaționale și tehnice și creștinismul credincios, era o natură puternic antierotică. Pentru el, erotismul era doar un semn al unei societăți burghezo-capitaliste și, în plus, un geniu malefic provocând războaie, adică moartea în masă, lupta împotriva căreia Feodorov a pus-o în fruntea teoriei sale. În sistemul de idei al lui Feodorov, toată energia erotică este schimbată la învierea taților de către copii - „copiii dau naștere taților”, așa cum a remarcat cu inteligență Vladimir Solovyov cu această ocazie. Acesta este eros, ca să spunem așa, cu legea inversă, sau mai bine, cu direcția inversă. Trebuie remarcat că lupta împotriva morții prin schimbarea direcției energiei erotice și a cultului strămoșilor pune o linie de netrecut între super-utopia strălucitoare a lui Feodorov și josnicia parricidă plată a tuturor celorlalte utopii și în special a marxismului. Cu toate acestea, erosul lui Feodorov în sensul său obișnuit este supus unei judecăți și condamnări severe.

Cum să înțelegi toate acestea? Ne confruntăm cu adevărat cu o criză a iubirii, așa cum ne confruntăm de mult cu o criză a căsătoriei, a familiei și a capitalismului? Și s-ar putea chiar să se ridice problema epuizării eonului nostru de iubire erotică, care este atât de spirituală

♦) Expresie prolog. Și mai îngrozitor este Cuvântul din ziua Bunei Vestiri, plin de cinism nemărginit, și canoanele absurde ale acelei

zile. În comparație cu ei, Gavrilada lui Pușkin este pur și simplu o farsă nevinovată a unui geniu huligan.

♦*) În raport cu asceza monahală, aceasta este cu atât mai de neînțeles și mai ciudat cu cât, după formularea complet corectă a Sf. Ioan al Scării „dragostea este cucerită de iubire” și, prin urmare, lupta ar trebui dusă nu pe calea profanării degradante, ci prin ascensiunea sublimării. Aceasta este ceea ce St. Maxim Mărturisitorul.

la Marina Tsvetaeva în poemul ei despre moartea lui Mayakovsky:

„Ești propriul meu dușman.

Nu există noi bărci de dragoste sub lună.”

Aici ne confruntăm cu o ghicitoare teribilă. Și, în orice caz, există mult adevăr în opinia lui N. A. Berdyaev că cuvântul „dragoste” este banal până la imposibilitatea de a-l pronunța. În această chestiune, eforturile au fost făcute mai ales în Europa burgheză, care, cu romanele sale tipărite și netipărite, mai ales în Franța, caută să justifice legenda falsă că erotica este burgheză.

O altă sursă de tragedie - moartea - este depășită și în marxo-comunismul utopic prin profanare. Această profanare merge în două moduri. Prima cale este teroarea în masă în raport cu „țapul ispășitor” deja menționat, în care moartea pierde, cel puțin din exterior și, la prima vedere, caracterul misterului suprem, misterul suprem inerent acestuia din interior, și se transformă în fabricarea cadavrelor. În raport cu moartea, rezultă cinismul perfect inerent sufletului unui marxo-comunist consistent. Cinismul este suficient, dar nu este pe deplin dezvăluit în teoria materialismului istoric. Dintre toate actele criminale ale marxo-comunismului în special, și ale terorii revoluționare în general, profanarea morții este, fără îndoială, cea mai de neiertat atât în acest secol, cât și în viitor. Căci dacă călcarea în picioare erotismul și frumusețea conține deja începutul blasfemiei împotriva Duhului Sfânt, atunci călcarea în picioare sfințenia morții este blasfemia supremă și finală împotriva Mângâietorului care înviază din morți. A doua modalitate de profanare a morții în marxo-comunismul utopic și în utopie în general este legată de respingerea personalității în secretul ei metafizic. Căci moartea este în primul rând și în principal o tragedie personală. Fiecare moare pentru sine și numai Hristos, Persoana Absolută, a murit pentru toată lumea. Nesimțirea, negarea, respingerea mai ales profanează și dezonorează misterul morții. Din punct de vedere creștin, ideea morții este legată de ideea ultimei și drepte judecăți. Cinismul sufletului marxo-comunist respinge destul de consecvent ideea de adevăr și dreptate, ideea de judecată. Sub această atitudine, crimele revoluționare sunt comise, ca să spunem așa, odată pentru totdeauna, iar acestea din urmă sunt în mod fundamental luate de cei care rămân și „nădăjduiesc în mângâierea lui Hristos”.

Proverbul absurd, înșelător și vulgar

„Religia este opiul poporului”. Pe bună dreptate, se poate susține că utopismul în general și marxo-comunismul în special nu sunt doar un opiu, ci și o adevărată anestezie a ființelor umane transformată într-un material experimental, căruia i s-a luat dreptul cu adevărat divin-uman. cu demnitate și în plinătatea ființei vii și deplinătatea libertății de a trăi tragedia iubirii.și a morții. La cele spuse, mai trebuie să adăugăm că, condamnând utopismul pentru atitudinea sa față de tragedie, nu afirmăm câtuși de puțin dreptul la existența acelui sistem în care tragedia nu se luptă. Tragedia în general nu poate fi nici recunoscută, nici negata - este un fapt al existenței căzute. Adevărat, în această viață căzută există o altă tragedie - tragedia pâinii obținute în sudoarea feței. Dar dragostea lui Hristos, care s-a gândit la un pahar cu apă rece pentru fratele mai mic și a înmulțit pâine pentru el, această iubire a răspuns ispitei revoluționare a pâinii din pustie: „Omul nu va trăi numai cu pâine, ci cu orice cuvânt din gura lui Dumnezeu.”

Tragedia luptei de clasă și suprastructura sa ideologică – economismul militant, numit în mod fals fie materialism istoric, fie „dialectic” (sic) – sunt în întregime înrădăcinate în tragedia pâinii. Astfel, în marxo-comunism, în esență, ceea ce are loc nu este atât o depășire profană a perechii tragice a iubirii - moartea, cât înlocuirea ei cu o tragedie și ferocitate infinit mai teribilă și dezolant de fatală a economismului militant.

V. N. Ilyin.

Paris.

noiembrie 1932

cărți noi

Julius S cu hm și dh a folosi g . Der Kampf um das geistige Reich. Hanseatische Verlagsanstalt. Hamburg.

O carte geniala, minunata, impregnata cu un spirit profetic. Deficiența sa formală este conținutul prea bogat, domeniul prea larg. Cartea lui Schmighauser pare a fi consacrată problemei universității, istoriei spirituale a universității, de la universitatea medievală la universitatea comunistă. Dar problema universității se transformă în problema universului, în istoria spiritului european în general. Iar legătura dintre toate problemele spiritului cu universitatea pare uneori neînsemnată. Pentru noi, rușii, această carte prezintă un interes deosebit și trebuie remarcată în mod special. Căci este poate prima dată în gândirea occidentală când semnificația Ortodoxiei ruse, gândirea creștină rusă, în lupta pentru tărâmul spiritual, este

afirmată cu atâta hotărâre. Pentru Schmithauser, ortodoxia rusă, reprezentată de gânditorii religioși contemporani, devine un factor intern în istoria spirituală a Europei. Schmithauser este protestant, dar depășește limitele protestantismului, nu se caracterizează prin îngustimea confesională, este pătruns de spirit ecumenic. Prin aceasta, el este foarte diferit de acea renaștere modernă a protestantismului, bărcile sunt asociate cu bartianismul. El aspiră la o nouă eră a creștinismului, la creștinismul Sfântului Ioan, iar acest lucru îl apropie de căutările spirituale rusești. Cartea lui este combativă și nu întâmplător poartă titlul „Luptă”. Cartea are două părți diferite. Este îndreptată spre trecut și oferă o descriere a diferitelor epoci spirituale și culturale și este îndreptată către viitor, conducând lupta pentru împărăția spirituală. Caracteristicile Evului Mediu, Renașterii, Reformei, Iluminismului, Romantismului sunt strălucitoare și uneori foarte pătrunzătoare. Dar unele caracteristici sunt unilaterale și prea supuse intelectului.

schema tuala. Deci caracterizarea unilaterală a catolicismului medieval, precum aristotelismul. Aristotelismul a fost elementul dominant în gândirea catolică medievală. Dar Schmithauser pare să uite că sfinții și misticii nu sunt mai puțin esențiali pentru caracterizarea catolicismului medieval decât sunt teologii și filozofii scolastici. Schmithauser vorbește cu multă simpatie despre Ortodoxia rusă, dar caracterizarea sa a Ortodoxiei ca platonism și un fel de gnoză trebuie recunoscută ca fiind unilaterală. Acesta este doar unul dintre curentele gândirii ortodoxe ruse. Vl. a fost platonic. Solovyov, platonicii pot fi numiți pr. P. Florensky și pr. S. Bulgakov, cum învățătorii greci ai bisericii erau platoniciști. Dar slavofilii au fost într-o foarte mică măsură platoniciști, Dostoievski nu poate fi numit un platonic, un gânditor rus atât de caracteristic precum N. Fedorov a fost un antiplatonist hotărât. Trebuie să-mi spun că este greșit să-mi caracterizez viziunea asupra lumii drept platonism. Acest lucru este contrar înțelegerii mele actualistic-dinamice și personalist-antropologice a creștinismului. Creștinismul rus se caracterizează și prin stări de spirit apocaliptice și căutarea împărăției lui Dumnezeu, ca împărăție a adevărului nu numai în ceruri, ci și pe pământ. Prin urmare, mi se pare că nu este în întregime corect să caracterizez introducerea creștinismului rus în conștiința europeană drept Academia platoniciană. Acest lucru este adevărat doar relativ, doar în opoziție cu aristotelismul occidental. Schmithauser susține că tipul de spiritualitate rusă atât de apreciat de el este predominant gnostic și nu are conștientizarea semnificației religioase a problemei muncii. Dar căutarea adevărului social este în primul rând o căutare rusă și nu este o coincidență că comunismul a fost posibil în Rusia. Toată ultima perioadă a activității mele este dedicată în mare măsură formulării creștine a problemei sociale și a problemei muncii. Acest motiv a existat întotdeauna în gândirea religioasă rusă a secolului al XIX-lea. Dar multe trăsături ale gândirii religioase ruse și ale tipului spiritual rusesc au fost surprinse corect de Schmithauser, mai ales prin contrastul gândirii catolice și protestante.

Din punct de vedere al fenomenologiei tipurilor spirituale și culturale, cartea lui Schmithauser este foarte bogată. Acesta acoperă tot conținutul spiritual al istoriei europene. Schmithauser folosește constant categoria destinului atât de caracteristică gândirii germane moderne, care nu este deloc caracteristică gândirii franceze. Dar există pericolul de a cădea într-un istoric

relativism de diferite tipuri. Schmithauser este creștin și, desigur, recunoaște caracterul absolut al creștinismului. Dar cu o asemenea legătură a unui creștin cu soarta tipului istoric al Evului Mediu, Renașterii, Reformei, Iluminismului, Romantismului etc. este foarte greu de a pătrunde până la absolutitatea creștinismului și este dificil de a face estimări ale epocilor istorice ale spiritului din punctul de vedere al testamentelor lui Hristos. Aceasta este, de asemenea, prea multă dependență de soartă, ca puterea timpului, puterea epocii. Acest lucru se simte mai ales atunci când Schmithauser trece la epoca noastră și la lupta pentru viitor. El nu este liber de idealizarea erei moderne, tinereții moderne. Schmithauser este încă prea optimist, privește prea optimist epoca noastră. Dar epoca noastră este foarte ambivalentă și forțe demoniace lucrează în ea. Schmithauser idealizează național-socialismul, deși rămâne destul de liber în aprecierile sale. Schmithauser este elvețian, locuiește în afara Germaniei și nu ar trebui să se adapteze la ceea ce ordonă guvernul Hitler. Dar este captivat de populismul mistic, pe care îl vede în hitlerism, un element de telurism popular. Acesta este cel mai slab punct al cărții. Hitlerismul, în forma în care s-a conturat în Germania, este un fenomen reacționar din punct de vedere spiritual și anti-creștin. Din punct de vedere social, aceasta este răscoala mic-burgheziei și a micii burghezii în același timp împotriva socialismului proletar și împotriva oricărei aristocrații intelectuale. Socialismul național este o întoarcere la naționalismul păgân și la îndumnezeirea păgână a statului și a naționalității, o cerere a creștinilor de a se închina la Cezar. Fascismul și mai ales național-socialismul din punct de vedere creștin este mai rău decât comunismul, pentru că comunismul se declară deschis și direct dușman al creștinismului și îi persecută pe creștini, în timp ce fascismul și național-socialismul vor să transforme creștinismul și biserica în armele lor ascultătoare. La Schmitthauser, conflictul profund dintre naționalism (nu naționalitate, desigur) și universalitatea creștină nu este suficient dezvăluit. Nu se eliberase complet de romantismul de tip german și de naționalismul romantic. Naturalismul mistic atât de caracteristic germanilor este romantismul. Asta i-aș reproșa cel mai mult. Naționalismul, care acum chinuie atât de mult lumea, nu este nașterea unei lumi noi, ci este convulsiile morții ale lumii vechi, este continuarea războiului mondial. Schmithauser spune bine că în mișcările sociale ale vremurilor noastre influențele lui Marx și Nietzsche se ciocnesc, iar influența lui Nietzsche pare să fie câștigătoare. El vede această influență în fascism, național

socialism, în obsesia tinerilor cu voința de putere, în înclinația spre dictatură și numirea liderilor. Dar această influență socială a lui Nietzsche este cea mai teribilă ironie a destinului său postum. Nietzsche însuși era asocial, un aristocrat al spiritului și, desigur, nu accepta rezultatele sociale ale influenței sale. Aceste rezultate sociale sunt cele mai anti-creștine, romano-cezariene din nietzscheism. Schmitt-Hauser vorbește despre demonia statului, dar nu dezvăluie suficient de clar și de clar caracterul anticreștin al regatului Cezarului, luptă spre auto-îndumnezeire. Împărăția spirituală, pentru care luptă, necesită o luptă împotriva pretențiilor moderne ale regatului Cezarului, împotriva îndumnezeirilor sale moderne. Schmidhauser prevede că cultura romano-germanică va fi înlocuită cu cultura germano-slavă. Prin slavi aici trebuie să se înțeleagă în principal ruși, slavi dubioși. Gândirea rusă este într-adevăr mai legată de gândirea germană și de cultura spirituală germană decât de gândirea și cultura latină sau anglo-saxonă. Și aici este posibilă apropierea. Dar această apropiere nu poate fi gândită în termeni de stat-politic. Statalitatea germană, mai ales prusacă, succesorul Romei după Schmithauser, este ostilă Rusiei și poporului rus. Naționalismul german este insuportabil pentru conștiința rusă. Trebuie făcută o distincție între cultura mentală și spirituală a Germaniei și naționalismul ei agresiv, voința sa imperialistă, voința sa de a se extinde. Hitlerismul este ostil vechii culturi spirituale a Germaniei.

Ceea ce spune Schmithauser despre barthianism este foarte clar și într-o mare măsură adevărat. Există diferite forme recunoscute de demoni - demonii naționalismului, etatismului, socialismului etc. Dar mai există un demon - demonul teologismului, demonul îngâmfarii teologice și al autoafirmării. Schmithauser vede părtinirea acestui demon în K. Barth și în direcția sa. Până acum, acest lucru nu a primit suficientă atenție. Demonia teologismului reprezintă un pericol incontestabil pentru creștinism și l-a distorsionat întotdeauna. În antropologia sa, Schmithauser vede omul în primul rând ca o imagine și asemănare a lui Dumnezeu Creatorul și, prin urmare, și ca un creator. Acest punct de vedere este rar exprimat în antropologia creștină occidentală, atât catolică, cât și protestantă, și este mai aproape de gândirea creștină rusă. De asemenea, Schmithauser dezvăluie începutul iubirii în domeniul spiritual, care este complet necaracteristic protestantismului, deoarece în el, primarul-probabil închide totul. În lupta lui Schmithauser pentru împărăția spirituală, sună motive creștine noi, creative,

el trece dincolo de hotarele confesiunilor istorice. Acest lucru este deosebit de valoros în cartea lui. Formal, filozofic, în cartea sa nu este suficient de clarificat ce este spiritul și care este relația spiritului cu elementul natural. Dar în cartea sa se simte o spiritualitate tensionată. El este un dușman al intelectualismului, dar poate acorda prea multă importanță laturii intelectuale a vieții religioase în caracterizarea sa a tipurilor creștine. Problema viitoarei universități rămâne încă nerezolvată. Cartea este citită cu un interes captivant, scrisă cu mare concentrare și putere, într-un

stil aparte, și poate fi recomandată cu căldură, trezește și entuziasmează gândirea creștină.

GI Hering. Dumnezeu și Cezar. Deficiența bisericilor în fața problemei Războiului.

În lumea creștină din Occident are loc acum un fenomen foarte interesant, care ar putea fi numit trezirea conștiinței creștine. Această trezire și purificare a conștiinței are loc în timp ce în minoritatea creștină, printre masele mai mari care umple bisericile creștine din toate confesiunile, conștiința în raport cu problemele sociale este încă într-o stare adormită. Dar fiecare nouă mișcare a spiritului începe cu o minoritate. După munca făcută de Constantin cel Mare, după unirea Bisericii creștine cu împărăția lui Cezar, conștiința creștină în raport cu viața socială a fost supusă sugestiilor și presiunilor statului, nu a fost liberă și aprecierile și judecățile ei au devenit altfel decât în primele secole ale lui Hristos.teanismul. Acum, creștinismul iese din epoca lui Constantin și se pun întrebări într-un mod nou legate de relația creștinismului cu dictatele regatului lui Cezar. Toate sistemele moniste de îmbinare a bisericii cu statul, împărăția lui Dumnezeu și împărăția lui Cezar, s-au prăbușit și au dus la conflicte, în fața cărora acum este pusă conștiința creștină. Aceste conflicte au devenit tragice. Creștinii sunt acum nevoiți să-și amintească testamentele evanghelice, față de care multă vreme atitudinea a fost preponderent retorică. Și nu există conflict mai acut pentru conștiința creștină decât conflictele legate de atitudinea față de război. În acest moment are loc o coliziune absolută

între poruncile împărăției lui Cezar și chemările împărăției lui Dumnezeu, căreia i se poruncește să cauți mai întâi de toate. Dar acesta nu este singurul conflict, același conflict există și în raport cu naționalismul în general, cu problema socială, problema capitalului și a muncii, la cerințele statului ca să i se dea nu ale Cezarului, ci ale lui Dumnezeu. Din ce în ce mai mult se repetă cazuri de „obiecții de conștiință”, refuzul serviciului militar din motive religioase. Protestul împotriva războiului și militarismului din partea creștinilor contemporani, protestul unei conștiințe trezite, nu este un protest umanist, ci unul creștin. Cartea teologului protestant olandez Geering este foarte interesantă, a trezit conștiința imposibilității unei justificări creștine ulterioare a războiului. Această carte este predominant istorică și morală, nu există mari adâncimi religioase și metafizice în ea. Dar autorul oferă mult material. El a trasat atitudinea creștinilor față de război, începând de la Noul Testament și creștinismul timpuriu până în vremea noastră. Se vede clar cum s-a schimbat atitudinea creștinilor față de război de pe vremea lui Constantin, cum nu creștinismul învinge, ci statul. Ghering este un pacifist creștin radical, cerând ca bisericile creștine să condamne ferm războiul și ca creștinii, în conformitate cu vocea conștiinței creștine, să renunțe cu hotărâre la orice participare la război. Punctul lui de vedere este foarte apropiat de socialiști creștini

elvețieni precum Ragaz. Poate că nu este suficient de clar în cartea lui Ghering pentru a sublinia diferența dintre ceea ce a fost războiul în trecut și ceea ce este în timpul nostru. Războiul, desigur, este un rău teribil, dar în trecut a fost uneori nu numai un rău pur, a fost un rău mai mic, un bine relativ. Dar în epoca noastră, a devenit un rău absolut, care amenință cu distrugerea omenirii și nicio virtute umană nu poate fi asociată cu acesta. A. Philip, profesor de economie politică la Lyon, un protestant al tendinței barthiane și o figură proeminentă a partidului socialist, spune cu hotărâre în prefața cărții lui Geering că războiul nu mai poate fi un „rău mai mic", a devenit cel mai înalt și incomparabil rău, o manifestare a forțelor satanice. Și totuși, întrebarea agonizantă rămâne dacă, de exemplu, Franța pentru a dezarma atunci când Germania lui Hitler se înarmează, va preveni această dezarmare posibilitatea unui război? Depășirea teribilului rău satanic al războiului presupune o profundă tulburare spirituală și socială în societățile umane. Războiul și armamentul sunt legate de sistemul social și de stat modern. a depasi

Din punct de vedere emoțional, înfrângerea militarismului este și, în primul rând, depășirea naționalismului, care s-a intensificat foarte mult în ultimii ani. Citirea cărții lui Gehring ar trebui recomandată în special acelor ortodocși ruși care încă nu se pot elibera de ideea unei „armate iubitoare de Hristos" și a unui „stat creștin", a cărui conștiință creștină nu a fost curățată de interesele statale, naționale și sociale. si sugestii. Între timp, ca în secolul al XIX-lea. printre cei mai buni reprezentanți ai gândirii religioase rusești, conștiința creștină s-a răzvrătit împotriva răului social și a neadevărului în regatul lui Cezar.

Николай Бердяевъ.

Nicolai Hartmann. Problema ființei spirituale. Studii privind fundamentul filozofiei istoriei și științelor umaniste. 1933. Walter de Gruyter. Berlin și Leipzig. str. 482

Printre filozofii Germaniei moderne, Nikolai Hartmann aparține, fără îndoială, unul dintre primele locuri. A ieșit din școala de la Marburg, dar, ca toți gânditorii germani moderni, a fost puternic influențat de fenomenologia lui Husserel. Multe îl apropie și de Max Scheler, care va rămâne pentru totdeauna aproape de inima noastră filozofică rusă. Hartmann însuși a perceput influența culturii ruse și a fost la Universitatea din Sankt Petersburg.

Ceea ce face ca filosofia sa să fie nouă, postbelică și mai ales apropiată de viziunea rusă asupra lumii, este respingerea idealismului și imanentismului kantian (Bewusstseinsidea-lismus); în acest sens, el stă în opoziție cu neo-kantianismul și fundamentează în mod conștient ontologismul. Ceea ce rămâne din Kant este tocmai ceea ce idealismul german a negat și ceea ce este cel mai ingenios la Kant: și anume, lucrul în sine, iraționalitatea ființei. Dar de aici rezultă afirmația că ființa este mai largă și mai fundamentală decât cunoașterea; Hartmann afirmă că cunoașterea se bazează pe ființa însăși, este un

eveniment în ființa însăși. În aceasta constă diferența sa față de fenomenologie și față de Husserl, unde rămâne un anumit idealism al conștiinței (Bewusstseinsidealismus).

Ceea ce îl apropie, însă, de Husserl (și împreună cu Kant) este negarea construcțiilor speculative, negarea construcțiilor metafizice, cerința de a se baza pe ceea ce este dat direct în fenomene, cerința de a căuta.

prin intuirea sensului ascuns al fenomenelor. Aceasta este moștenirea sănătoasă a criticii: știința și filosofia nu trebuie să inventeze, să inventeze, trebuie să descopere.

Există o altă trăsătură izbitoare în stilul filozofic al lui Hartmann: este absența obscurității germane, a reticenței și a incompletitățiii, care erau considerate bune maniere în timpul lui Hegel și au supraviețuit lui Cohen și până în zilele noastre. Cu Hartmann totul este aranjat, dovedit, formulat cu cea mai mare precizie. Dacă există dificultăți, ele se află în problemele în sine. Precizia și ascuțimea formulărilor raționale sunt întotdeauna aduse la capăt odată cu el, la întâlnirea cu profunzimea irațională a ființei. Filosofia este pentru el un sistem de miracole, un sistem de probleme. În acest sens, orice reproș de non-religiozitate revine din această viziune asupra lumii: ea afirmă misterul actual al ființei și, în patosul său filosofic, este mult mai interesant pentru mistic decât toate născocirile naiv-dogmatice ale pozitivismului teologic (de exemplu, tomismul).

Ontologismul lui Hartmann este conturat în cartea sa timpurie Platon's Logic of Being și dezvoltat în Metafizica cunoașterii și, în mare măsură, în Etica sa. În ultima carte, este dată o analiză categorică izbitoare a problemei libertății: aceasta este poate cea mai profundă și nouă pe care o cunoaștem în acest domeniu (a se vedea mai multe despre aceasta în cartea noastră „Etica Erosului transformat”), lucrarea lui Hartmann. Ultima carte se alătură, pe de o parte, cu „Etica”, pe de altă parte, dă o aplicare concretă acelor principii care sunt conturate în minunatul său articol „Legi categoriale”. Sarcina cărții este să arate ce este viața spirituală în contrast cu viața naturală, care este modul special al acestei vieți, care sunt categoriile sale principale. Aceasta este aceeași problemă care a fost pusă de Fichte și Hegel, și apoi în vremea noastră de Dilthey și Rickert. N. Berdyaev pune această problemă în introducerea la „Filosofia spiritului liber”.

Hartmann ne arată că spiritul există și apare sub trei forme principale: 1) spirit personal, adică personalitate, individualitate spirituală, 2) spirit obiectiv care trăiește și se revelează în știință, morală, drept, stat, religie. Este un spirit în sensul în care se vorbește despre „spiritul elenismului” sau despre „spiritul roman”. În cele din urmă 3) un spirit obiectivat care stă în fața noastră într-o creație nemișcată și terminată, de exemplu. într-o operă de artă. Spiritul obiectiv este un spirit viu, trăiește și moare la fel ca

individul spiritual, există în timp și istoria interpretează despre el. isto

Riya este o poveste despre viața unui spirit obiectiv, istoria statului, drept, artă, tehnologie, cultură în general. Hartmann aduce un omagiu descoperirilor autentice ale lui Hegel în această zonă a „fenomenologiei spiritului”, dar respinge metafizica sa teleologică și ideea că spiritul obiectiv este substanța și subiectul conștient al istoriei. Spiritul obiectiv al popoarelor și culturilor trăiește și moare la fel ca personalitatea spirituală, dar spiritul obiectivat nu moare, pentru că nu trăiește; doar spiritul obiectivat există în afara timpului şi supratemporal. Ființa spirituală nu este, așadar, ceva nedefinit, evaziv, existent doar pentru oamenii credincioși, nerecunoscut de știință; dimpotrivă, ființa spirituală este destul de evidentă, nu poate fi tăgăduită de nimeni, întreaga noastră viață curge în ea și cunoașterea științifică este posibilă despre ea, dezvăluită în așa-zisa. „științe despre spirit”. Legea, morala, religia – este o ființă obiectivă, deși o ființă spirituală. Cea mai mare greșeală este să confundăm ceea ce există în mod obiectiv cu lucruri, obiecte, obiecte.

A înțelege acel mod special de existență pe care spiritul și, mai ales, spiritul personal îl posedă, înseamnă a desfășura toate categoriile de ființă, toate nivelurile de ființă, căci spiritul este cel mai înalt nivel în această ierarhie a categoriilor. Existența spiritului presupune că există deja existența materiei, existența vieții organice și, în sfârșit, existența psihicului. Fiecare dintre acești pași este o condiție de posibilitate pentru următorul superior: deci nu există organism dacă nu există materie; nu există ființă psihică dacă nu există organism; în sfârşit, nu există spirit dacă nu există trup şi suflet în care să fie, parcă, întruchipat şi deasupra cărora să se ridice. Această relație de pași este numită de Hartmann relația de formă și suprastructură (Uberformungs- und Uberbauungsverhâltniss). Spiritul se sprijină pe toate nivelurile inferioare ale ființei, ca și pe temelia lui (Aufruhen). Propunerea principală a lui Hartmann: nu există spirit liber! Es giebt keinen schwebenden Geist, nu există spirit detașat. Spiritul ne apare doar în încarnările sale, trupești și spirituale. Cu toate acestea, o astfel de afirmație nu înseamnă niciun materialism sau psihologism. Se poate spune chiar că „încarnarea” este opusul direct al materialismului, căci ea afirmă înălțimea, independența și libertatea spiritului, dar nu detașarea spiritului, nu spiritualismul renunțat. Deosebit de valoroasă este poziția în care spiritul se ridică deasupra sufletului. În terminologia noastră, am putea spune așa: spiritul nu este nici conștiință, nici subconștiență, este supraconștiință. Cea mai valoroasă realizare a filozofiei moderne este depășirea psihicului

hologismul, desăvârșit atât de neokantieni, cât și de Husserl, și arată că categoriile de ființă spirituală nu sunt mai înalte și ultime: deasupra lor se ridică categoriile de ființă spirituală. Dacă presupun fundamentul sufletului și al corporalității, atunci ele sunt totuși complet libere și autonome, având o regularitate aparte proprie, care nu este nici o regularitate de natură mecanică, nici o regularitate a proceselor mentale.

Nu există nicio modalitate de a contura în recenzie toată bogăția conținutului acestei minunate cărți. Nicio filozofie modernă a culturii, nicio filozofie a istoriei, nicio filosofie a spiritului nu o poate ocoli. Problemele de artă, stil, tradiție, limba găsesc în ea o lumină complet nouă. Hartmann în spiritul său este mai aproape de regretatul Scheler decât de Heidegger: este mult mai curajos și mai sănătos decât Heidegger, simte mult mai mult profunzimea cosmică a ființei, prezența în el a Sophiei, înțelepciunea; el nu este otrăvit ca Heydegger de ororile lui Kierkegaard. Hartmann este mai antic și mai clasic. În el trăiește patosul elen al cunoașterii, care nu se teme de nimic și nu vrea decât adevărul. Este uimitor în ce măsură acest patos al obiectivității științifice, eliberat de orice presiune profetică, acționează totuși asupra cititorului, ca cea mai profundă chemare la libertatea spiritului și la autocrearea personalității, la stăpânirea sufletului, la construcție. a fiinţei spirituale din materialele vieţii mentale şi organice ale cuiva.

Poate cel mai original, nou și profund în Hartmann este studiul său asupra esenței spiritului personal, cu alte cuvinte, personalitatea, cel mai profund și mai secret centru al omului. El realizează aici planul de antropologie al lui Scheler. O persoană conține toate categoriile de ființă și este el însuși cea mai înaltă categorie de ființă ca spirit personal. Nu există cuvânt mai nedefinit, care să fie mai abuzat în metafizică și teologie decât cuvântul spirit. Nu este o substanță spirituală „simple”, așa cum credea vechea metafizică. Și nu o „substanță”, și nu „simplu”, ci un întreg nod de categorii, esențe și semnificații, închise în ceea ce numim chip. Hartmann face aici o analiză categorică complexă. Principalele puncte sunt următoarele: spiritul personal este 1) mintea, subiectul cunoaștere, capabil să cunoască obiectiv, să judece și să evalueze obiectiv, obiectivitatea este esența spiritului. Dimpotrivă, sufletul este cufundat în subiectivitate, determinată de interese subiective și atitudini ale conștiinței. 2) Spiritul personal este creativitate liberă,

capacitatea de a prevedea și de a predestina (Providenz und Prédestination). 3) Spiritul personal este cunoașterea binelui și a răului. El este purtătorul și conducătorul valorilor (Wertbewusstsein).Nu este greu de recunoscut predicatele Divinului în aceste categorii de personalitate: Creator, Logos, previziune și predestinare. Acest lucru nu este surprinzător dacă Dumnezeu este un spirit și dacă Dumnezeu este o persoană. Ca întotdeauna, Hartmann nu trage aici nicio concluzie teologică. Dar concluzia sugerează de la sine: fie omul este asemănător lui Dumnezeu, fie Dumnezeu este asemănător omului. În orice caz, legătura personalității cu Absolutul

este de netăgăduit: există ceva absolut în personalitate. Și nu urcăm la Absolut decât prin personalitate. Ceea ce este de înțeles dacă o persoană se află în vârful scării ierarhice a ființei.

Totuși, nu trebuie să credem că, investigând acest nod uimitor de categorii, Hartmann se gândește să ofere o construcție rațională a personalității. Dimpotrivă, arată că personalitatea, egoismul, este cea mai irațională: „esența spiritului, acel lucru categoric nou care se dă în el, care îl deosebește radical de orice altă ființă, este, împreună cu aceasta, complet de nepătruns. , cel mai irațional, alogic și transinteligent" . Personalitatea nu poate fi negată și, în același timp, nu poate fi cunoscută: este unverkennbar und unerkennbar. Și asta pentru că conștiința de sine este complet diferită de orice cunoaștere obiectivă: nu există distanță între subiect și obiect, nu există opoziție între ele. Dar „cel mai uimitor și mai misterios lucru într-o persoană, cel mai înalt dar al ei, este libertatea, ceea ce este cel mai metafizic și mai asemănător zeului în ea".

Principala obiecție pe care i-am putea face lui Hartmann este următoarea. El spune: „nu există spirit care plutește liber" și dovedește acest lucru prin faptul că spiritul „se sprijină" pe temelia nivelurilor inferioare ale ființei. Dimpotrivă, ni se pare că libertatea spiritului și „planarea" lui constituie însăși esența sa: planează liber în capacitatea sa de a cunoaște, a imagina și a crea. Baza legilor naturii, după cum admite în esență Hartmann, nu elimină deloc posibilitatea zborului liber, la fel cum gravitația pământului nu elimină posibilitatea zborului liber deasupra pământului. Hartmann are, desigur, dreptate în toate afirmațiile sale categorice și în negarea spiritului detașat, izolat. Dar tocmai un astfel de spirit izolat, rupt de categoriile inferioare ale ființei, nu ar fi liber și nu ar putea „plana" peste ele. Pentru spirit, totul servește ca obiect de cunoaștere și mijloc de întrupare,

el este (-totul în tot, "și aceasta este rătăcirea lui liberă, care poate fi văzută cel mai clar în supra-temporalitatea și supra-spațialitatea sa.

De asemenea, ni se pare că Hartmann, procedând destul de corect pentru cunoașterea spiritului din cele ale manifestărilor sale, care sunt cele mai evidente, incontestabile și cognoscibile, totuși, nu a epuizat adâncimea și nu a atins înălțimea spiritului, deși s-a întâlnit față în față cu misterioasa profunzime a egoismului. Există ceva super-personal în personalitate, eludând orice cunoaștere și influență. Aici se simte o categorie superioară, care este, fără îndoială, prezentă și pe care nu o putem înțelege. Poate că acesta este Absolutul însuși. Misticismul creștin și indian a făcut mult pentru a adânci acest mister al conștiinței de sine. Hartmann, în opinia noastră, totuși a redus oarecum spiritul, ca și cum și-ar fi tăiat aripile; dar asta se datorează faptului că căuta un punct de sprijin „Dă-mi ceva pe care să pot sta". Spiritul, potrivit lui Plotin, stă cu picioarele pe pământ și cu capul se ridică dincolo de limitele sferei cerești.

>DCH>. de Navarre, 5, r. dee Gobelin", Paris (HPR)

Aplicație

ORIGINEA ORGANIZĂȚII MODERNE A BISERICII PATRIARULUI RUS

Întrebarea organizării Bisericii Patriarhale Ruse este, fără îndoială, de actualitate în timpul nostru. Când își creează propria unitate, toate schismele bisericești din Rusia și-au supraviețuit deja sau duc la capăt cea mai mizerabilă existență. Cu toate acestea, aici, în străinătate, conștient sau inconștient, ei nu văd această unitate a poporului credincios, și anume, în Biserica Patriarhală.

Nu cu mult timp în urmă, Patriarhul Constantinopolului, convocând un Pre-Consiliu asupra Athosului, a invitat la el delegați ai Bisericii Patriarhale și Renovaționismului. În același timp, delegații au fost invitați nici măcar ca membri cu drepturi depline ai pre-soborului, ci ca reprezentanți ai mișcărilor bisericești neorganizate din Rusia.

În alt loc (*) a trebuit deja să arătăm punctul de cotitură din frământările ecleziastice rusești. În prezent, trebuie să subliniem un anumit proces creativ de restaurare a organizației bisericești, distrusă de schisma bisericească vie. Studiul acestui proces ar trebui să arate cât de viabilă s-a dovedit a fi Biserica Patriarhală Rusă. Și-a restaurat și adaptat dispozitivul acelor condiții extrem de dificile în care trebuia să existe. Dar, adaptându-și structura la aceste condiții, ea nu s-a abătut în niciun fel de la principiile de bază ale sistemului bisericesc și de la formele consacrate istoric ale structurii sale. Un studiu al faptelor relevante cu certitudine ni se pare a convinge de acest lucru.

*) Stratonov - „Necazurile Bisericii Ruse”. Berlin, 1932.

1. Biserica Patriarhală Rusă.

Numele bisericii ruse este de înțeles în sine și nu necesită comentarii speciale. În ceea ce privește titlul de patriarh, mi se pare oportun să indicăm cum a luat naștere mai întâi acest titlu, apoi va fi clar și sensul acestei definiții.

Ea provine din vremea Sfântului Patriarh Tihon și a luat naștere în momentul cel mai acut al luptei împotriva schismei Bisericii Vii.

Organizația bisericească care a rămas fidelă credinței, canoanelor sacre și autorității bisericești, oponenții ei au început să numească Biserica „Tikhonov”, „Patriarh” și „Veche”, iar pe cei care, fără îndoială, l-au urmat pe Patriarh - „Tikhonov”, „Patriarhiști” sau „vechini”. În ciuda faptului că multe atunci aceste nume păreau periculoase, ele au fost acceptate de susținătorii acestei organizații.

Dacă primul nume indică persoana care a devenit centrul acestei organizații, adică Patriarhul Tihon, atunci al doilea subliniază ordinea pe care această organizație a încercat să o păstreze printre toate încercările care i-au căzut la soț.

Prin Patriarhul Tihon, această biserică intră în contact cu istoria veche de secole a creștinismului din Rus’, și numai ea poate stabili o legătură cu trecutul Bisericii Ruse. Patriarhia rusă, restaurată în 1917, a înlocuit sistemul sinodal anterior și a reluat forma istorică de administrare patriarhală. Sfântul Patriarh Tihon a fost primul, la restaurare, și al unsprezecelea, de la înființare, patriarh al Bisericii Ruse. Patriarhia rusă, însă, își are originea succesiv în mitropoliții din All Rus’, care au condus Biserica Rusă timp de șase secole. Asa de. Biserica Patriarhală are un pedigree lung, care merge înapoi în adâncul secolelor, până la organizarea inițială a Bisericii din Rus', și de aceea este într-adevăr „veche”.

Indiferent de aceasta, această organizație, în forma sa actuală, venerează activitatea Sfântului Patriarh Tihon ca punct de plecare al structurii sale moderne.

2. Restaurarea patriarhiei.

La momentul înființării sale, se pare că Biserica Rusă era organizată sub forma unui episcopat sau arhiepiscopie autocefală. În secolele al IX-lea și al X-lea, autocefalia de acest fel era înțeleasă ca o organizație bisericească, care

care depindea direct de patriarhul Constantinopolului, ocolind toate instanțele intermediare; mitropoliţi şi exarhi. În fruntea unei astfel de organizații se afla episcopul, care era purtătorul autorității bisericești.

Transformarea arhiepiscopiei într-un district mitropolitan nu a eliminat singura putere în Biserica Rusă. Mitropolitul a devenit „primul episcop”, șeful episcopilor ruși, bătrânul, șeful, așa cum îi definesc poziția antice monumente rusești. O mare importanță a primit, alături de primul episcop, și Consiliul Episcopilor Ruși, ca întâlnire la care Mitropolitul a discutat „cu frații săi” – episcopii despre chestiuni care priveau întreaga Biserică Rusă. Abia la sfârșitul secolului al X-lea sau începutul secolului al XI-lea a devenit posibil ca în Rus' să existe un sobor de episcopi, deoarece abia de atunci au apărut un număr de episcopi în Biserica Rusă. Astfel, a fost creată plenitudinea organizării bisericești: mitropolitul, purtătorul ideii de unitate și puterea permanentă în biserică și catedrală, ca organ al

bisericii și al publicului. Acest sistem corespundea atât regulilor bisericești, cât și esenței structurii Bisericii Ruse, care la acea vreme era o colecție de episcopii, reprezentanți și primați dintre care erau episcopi ruși. Așa cum episcopii își reprezentau eparhiile, tot așa „Mitropolitul Rusiei” a reprezentat întreaga Biserică Rusă. Deci, în acest moment, puterea bisericească aparținea mitropolitului și catedralei.

Acest sistem s-a păstrat complet odată cu înființarea în Rusia, la sfârșitul secolului al XVI-lea, a patriarhiei. Patriarhii ruși din secolul al XVII-lea sunt în esență aceiași episcopi comandanți ca și mitropoliții care i-au precedat. Înființarea patriarhiei și recunoașterea de către Orientul Ortodox a autocefaliei Bisericii Ruse (independența sa deplină) a înălțat-o, a sancționat un fapt împlinit, dar nu a introdus nimic nou în structura internă a Bisericii Ruse. Prin urmare, structura patriarhală este cel mai strâns legată de structura Bisericii Ruse care a precedat-o. Puterea bisericească la acea vreme aparținea patriarhului și catedralei. Catedrala a fost o instituție care a acționat din când în când, în timp ce patriarhul a acționat tot timpul, iar alături de el nu a existat un alt organism împuternicit care să acționeze și el în mod constant. Patriarhul exercita controlul prin ordinele subordonate lui, care însă nu aveau nicio semnificație independentă, lucru care se vede cel puțin din faptul că aceste ordine erau și organele de conducere ale regiunii patriarhale (eparhie).

În secolul al XVII-lea, a apărut o formă de autoritate ecleziastică temporară în persoana locum tenens patriarhal. În timpul existenței patriarhiei în Biserica Rusă, adică în secolul al XVII-lea, locația locală a funcționat nu atât de rar, uneori de câțiva ani. Existența instituției custodelor locali a asigurat succesiunea autorității bisericești, concentrându-și deplinătatea în mâinile purtătorului ei temporar pentru tot timpul dintre patriarhi. Au fost cazuri când autoritatea bisericească a trecut din mâinile unui locum tenens la altul, înainte de a fi ales un purtător permanent al acestei autorităţi. Acceptând cele de mai sus, putem numi structura de funcționare a Bisericii Ruse patriarhală, de care activitatea catedralelor este indisolubil legată.

Reforma lui Petru cel Mare a schimbat radical structura Bisericii Ruse, transferând puterea unui colegiu, limitat în compoziție, în locul patriarhului, și oprind convocarea consiliilor. Aceasta a dat o lovitură nu numai individualității administrației bisericești, ci și catolicității. Sistemul nou creat nu a fost o dezvoltare a celui precedent, ci a reprezentat ceva nou creat pe principii complet diferite, străin de întregul trecut. Existența de două sute de ani a acestui sistem a pervertit conștiința juridică bisericească a societății ruse, dar nu a putut înăbuși complet dorința de a restabili structura conciliară pe o fundație bisericească-socială mai largă.

Dorința de a convoca un Consiliu Local s-a dezvăluit la începutul secolului al XX-lea în activitățile Prezenței Preconsiliului. Ideea restabilirii patriarhiei nu a fost realizată de societatea bisericească

în măsura în care dorința de a convoca un consiliu a fost larg răspândită. În aceeași prezență, s-au auzit voci împotriva patriarhiei.

Consiliul Local nu a fost convocat sub vechiul regim. Prima, după o pauză de două sute de ani, catedrala a fost deschisă abia la mijlocul lunii august 1917. Nici în momentul deschiderii, ideea sa de restabilire a patriarhiei nu s-a bucurat de recunoaștere în rândul membrilor. Cu toate acestea, această întrebare, de la sine, ar fi trebuit să ajungă în fața consiliului, care ar fi putut-o decide într-un fel sau altul, dar nu a putut trece în tăcere.

Pe măsură ce lucrarea conciliară se dezvolta, nevoia urgentă de a restabili puterea „primului episcop” a devenit din ce în ce mai clară. În cele din urmă, pe 4 noiembrie, s-a decis restabilirea formei patriarhale de guvernare în Biserica Rusă. În ziua Intrării în Biserica Preasfintei Maicii Domnului (21 noiembrie

Artă. Artă. 1917) a avut loc înscăunarea Mitropolitului Moscovei, Tihon, pe Tronul Patriarhal al Rusiei.

3. Noul sistem al Bisericii Ruse.

Restaurarea patriarhiei nu a pus capăt activității catedralei. De asemenea, a fost necesară crearea unei organizații a celei mai înalte administrații bisericești. Fără să intrăm în detaliile organizației nou create, să subliniem principalele sale caracteristici.

Patriarhul a preluat funcția de „prim ierarh” al Bisericii Ruse, adică șef al episcopilor ruși, fără voia căruia ei, conform canoanelor, nu puteau face nimic care să depășească administrarea eparhiilor încredințate. fiecare dintre ei. Patriarhului i se dă titlul: „Sfințenie, Mare Doamne și Părinte”. Fiind egal cu toți episcopii, după rangul de episcopie, este în același timp „prim ierarh”, ceea ce corespunde pe deplin conceptului de „prim episcop”.

Patriarhul convoacă consilii, le prezidează, comunică cu bisericile autocefale, atât în numele sinodului, cât și pe cont propriu, are dreptul de a ierta și de a reduce termenele pedepselor bisericești. El singur are dreptul să se adreseze întregii Biserici Ruse cu epistole de învățătură și pastorale. El are dreptul de a da sfaturi tuturor episcopilor ruși, atât în ceea ce privește îndeplinirea îndatoririlor lor arhipastorile, cât și viața lor personală. Patriarhul acceptă plângeri împotriva ierarhilor, le dă îndrumări, se ocupă de înlocuirea la timp a scaunelor ierarhice și are dreptul de a vizita eparhiile.

Restaurarea patriarhiei a pus problema înlocuirii în cazul absenței patriarhului. Potrivit paragrafului 12 din Hotărârea Sinodului, din 8 decembrie 1917, locul patriarhului în Sfântul Sinod și Supremul Consiliu Bisericesc este luat de cel mai în vârstă membru al Sinodului. Astfel, cel mai în vârstă membru al Sinodului, într-o anumită măsură, îl înlocuiește pe patriarh în conducerea activităților celor mai înalte instituții bisericești, percepând automat funcțiile președintelui nu

numai al Sinodului, ci și al Consiliului, al căruia ar putea nu fi membru. Toată plinătatea puterii bisericești din momentul morții patriarhului trece la cele mai înalte instituții: Sinodul și Sinodul.

Cu toate acestea, la 10 august 1918, Consiliul a adoptat o rezoluție privind Locum Tenens a tronului patriarhal. El este ales de adunarea unită a Sinodului și a Consiliului și are datoria de a convoca un Consiliu pentru a alege un patriarh. Celelalte funcții ale puterii patriarhale sunt împărtășite de locum tenens cu

Sinod, ceva de genul: în legătură cu dreptul de relații cu bisericile autocefale, adresarea mesajelor bisericii și înlocuirea scaunelor episcopale. Din cele de mai sus, reiese clar că drepturile nu sunt transferate în totalitate locum tenens, iar semnificația Sinodului crește, ceea ce se exprimă în comemorarea stabilită, în acest moment, la slujbele divine, alături de numele de locum tenens și Sfântul Sinod. Hotărârea Sinodului din 1918 a schimbat hotărârea din decembrie 1917 a aceluiași consiliu în sensul că a restabilit instituția arendăriei locale în Biserica Rusă, iar rolul celui mai în vârstă membru al Sinodului s-a redus la a prezida primul reuniune comună a Sinodului și a Consiliului pentru alegerea locului dreptate.

Sfântul Sinod și Supremul Sfat Bisericesc erau, conform hotărârii Consiliului, organe supreme bisericești funcționale permanent. Viziune. Sinodul a fost supus unor chestiuni de doctrină, chestiuni liturgice și disciplina bisericească. Era format din 12 membri în gradul episcopal. Mitropolitul Kievului era membru permanent. Șase membri au fost aleși de Consiliu pentru trei ani. Cinci au fost chemați să fie prezenți în Sinod timp de un an pe rând din următoarele grupuri de eparhii, câte unul din fiecare grup: Nord-Vest, Sud-Vest, Central, Est și Siberian cu misiuni: japoneză, chineză și urmiană.

Competența Consiliului Suprem Bisericesc era supusă: administrației bisericești, economiei, școlilor și părții juridice consulare. Această instituție era formată din cincisprezece membri: trei membri aleși de Sinod dintre membrii săi, așadar, în rang episcopal; restul de doisprezece au fost aleși de Consiliu cu un asemenea calcul: un călugăr din rândul monahilor, cinci clerici și șase mireni. Clericii puteau fi aleși de la toate gradele clerului până la psalmiști.

Hotărârea Consiliului prevede și ședințe comune ale celor mai înalte organe bisericești. Patriarhul prezidează, atât în fiecare dintre aceste instituții, cât și la adunările lor unite. Organele superioare hotărăsc toate problemele generate de incompletitudinea și vagul legilor și deciziilor conciliare. Astfel, cele mai înalte organe bisericești au dreptul să interpreteze și chiar să completeze legile și hotărârile conciliare.

Deși patriarhul este înzestrat cu un drept uriaș: să suspende deciziile celor mai înalte organe bisericești și să ia decizii independente și să le pună în aplicare

nie (η. 20 din Hotărârea Consiliului din 7 decembrie 1917) în ciuda chiar și hotărârilor acestor organisme, totuși, din aceeași definiție a Conciliului reiese clar că „conducerea treburilor bisericești aparține Patriarhului All-Rusiei împreună cu Sfântul Sinod și Sovietul Suprem al Bisericii”. Astfel, aceste două instituții bisericești, așa cum spunea, au primit particule de putere și nu erau doar organe de conducere ale patriarhului. Acest lucru a diferit semnificativ sistemul bisericesc creat de Conciliul din 1917-1918 de fostul sistem patriarhal care a existat în secolul al XVII-lea.

Deci, ultimul Consiliu Local Rus, după ce a restaurat patriarhia, nu a restaurat sistemul bisericesc anterior, a creat un „sistem nou”. Diferențele esențiale dintre „noul sistem” și cel vechi au fost: 1) complexitatea mai mare a aparatului bisericesc, 2) o oarecare fragmentare a autorității bisericești permanente și 3) restaurarea locum tenens cu funcții mai limitate decât cele ale bisericii. patriarhat.

4. Înființarea unui „sistem de urgență” în Biserica Rusă.

În timpul activităților Consiliului Local, a fost posibilă contestația că un sistem atât de complex, așa cum am văzut, „noul sistem” nu este necesar pentru desfășurarea treburilor actuale ale bisericii și că depășește capacitățile financiare ale bisericii. , necesitând resurse materiale importante pentru întreținerea acestuia. Chiar și în timpul activității Sinodului, s-a descoperit că pentru condițiile extraordinare care s-au creat în viața Bisericii, acest sistem s-a dovedit a fi excesiv de complex. Funcționarea sa corectă era strâns legată de posibilitatea convocării regulate a unui consiliu. Fără această ultimă condiție, instituțiile bisericești, reînnoite de catedrală la fiecare trei ani, au fost lipsite de autoritatea lor. Un singur Patriarh și-a păstrat puterile, care erau pe viață. În 1922 au expirat puterile majorității Sinodului și întreaga componență a Consiliului.

Odată cu încetarea puterilor membrilor acestor instituții, unele particule de autoritate ecleziastică au dispărut. Între timp, au venit vremuri excepționale și grele pentru biserică, necesitând nu numai plenitudine, ci și concentrare a puterii. Ieșirea a fost prevăzută de același Sinod care a creat un aparat atât de complex, ca să spunem așa, pentru condițiile obișnuite ale vieții bisericești. De asemenea, a acordat Sf. Patriarh Tihon drepturi exclusive în prezența unor condiții excepționale în viața bisericii, până la unicul transfer.

dând autoritate bisericească deplină unei alte persoane sau instituții.

Pe baza unei astfel de hotărâri a Consiliului de la sfârșitul anului 1920, adunarea comună a Sinodului și a Consiliului a hotărât să dea

indicațiile corespunzătoare despre locuri. Această hotărâre este formulată astfel: „Printr-o scrisoare circulară din partea Preasfinției Sale, să se dea episcopilor diecezan pentru îndrumare în cazurile necesare următoarele instrucțiuni: 1) În cazul în care Sfântul Sinod și activitatea V. Ts., Episcopii diecezani pentru îndrumări și pentru soluționarea cauzelor, conform regulilor urcând la cea mai înaltă administrație bisericească, se adresează direct Sfântului Patriarh sau acelei persoane și instituții care vor fi indicate de Sfântul Patriarh pentru aceasta. Astfel, în mâinile Patriarhului s-a concentrat toată plinătatea puterii bisericești. Dacă până acum Patriarhul fusese purtătorul ideii de unitate ecleziastică, acum, în anumite împrejurări, el a devenit unicul centru al întregii plenitudini a puterii ecleziastice.

Am spus deja că puterile membrilor Sfântului Sinod aleși de catedrală, precum și ale tuturor membrilor Consiliului Bisericii, au încetat în 1922. Din acel moment, componența Sinodului a fost completată de puterea Patriarhului, iar Sovietul V. Ts. a încetat să mai existe.

În viitorul apropiat, Sfântul a trebuit să folosească din plin puterile care i-au fost acordate. În legătură cu privarea de libertate a Patriarhului, el a transferat conducerea bisericii mitropolitului Agafangel de Iaroslavl. Transferul puterii s-a realizat prin următorul act, din 16 mai 1922: „Din cauza greutății extreme în administrarea bisericii care a apărut din aducerea mea la o instanță civilă, consider că este util pentru binele bisericii să plasez IPS Părinte. (Mt. Agafangel) în fruntea administrației bisericești până la convocarea unui sobor” . În legătură cu transferul puterii, mit. Agafangel, la 16 iunie 1922, s-a adresat Bisericii Ruse cu un mesaj, în care, printre altele, scria: „Consider că este de datoria mea, la intrarea în conducerea treburilor bisericești, să convoc un Consiliu Local”. Confirmând în continuare puterile largi ale episcopilor diecezani în treburile guvernului local, el adaugă totuși: „În cazuri îndoielnice, apelați la smerenia noastră”. Din aceasta rezultă clar că dl. Agafangel a luat asupra sa plinătatea puterii bisericii. Poziția lui nu era deloc asemănătoare cu cea prevăzută de legislația Sob-

pa 1917-18 pozitia Locum Tenens. El a primit puterea nu de la cele mai înalte organe bisericești, ci direct de la patriarh și în măsura în care această putere era în mâinile acestuia din urmă la momentul acestui transfer.

În acest moment, Patriarhul avea putere deplină, întrucât nu mai existau organe alese. După eliberare, Patriarhul Tihon preia imediat puterea și creează împreună cu el un mic corp, format din doar patru episcopi, care, desigur, nu are nicio semnificație independentă și nu a fost un participant la autoritatea bisericii, ci un corp executiv și consultativ sub Patriarh.

Astfel, se instituie o ordine extraordinară în Biserica Rusă. Trăsătura sa caracteristică este: 1) puterile extraordinare ale Patriarhului, 2) temporalitatea sistemului propriu-zis: el poate exista doar până la

convocarea unui consiliu, de care depinde restabilirea sistemului prevăzut de ultima legislație sau de întoarcere. extraordinarul într-unul permanent sau chiar să creeze unul nou. O parte a puterii în puterile Patriarhului este, de asemenea, temporară.

În ciuda naturii extreme a acestui sistem, el a apărut legal și s-a dovedit a fi excepţional de oportun în situația reală în care trebuia să existe Biserica Rusă. În concluzie, trebuie menționat că „sistemul extraordinar” corespundea mai mult structurii istorice a Bisericii Ruse, care a existat sub primii zece patriarhi.

5. Puterea urmașilor Patriarhului după moartea acestuia.

Actualitatea acestui sistem este subliniată și mai mult de împrejurarea că s-a dovedit a fi mai capabil să asigure succesiunea autorității ecleziastice. Am văzut deja că în împrejurări excepționale, în 1922, Sf. Patriarhul a trebuit să folosească dreptul de a transfera puterea. Una dintre preocupările principale ale răposatului Întâistătător, după ce și-a primit libertatea, a fost să asigure succesiunea autorității bisericești în viitor. Deja în noiembrie 1923 a fost întocmit un act privind transferul puterii cu indicație. trei persoane cărora le-a fost transferată puterea. În 1925, în legătură cu schimbările care au avut loc în componența ierarhiei ruse, a fost întocmit un nou act de anulare a actului din 1923.

Având în vedere marea importanță a acestui act, consider necesar să citez din acesta, care ar trebui să arate clar întinderea puterii transferate prin acest act succesorilor. În actul, din 7 ianuarie, citim: „În cazul morții noastre, patriarhia noastră acordă drepturi și obligații până la alegerea legală a patriarhului”... Deci, drepturile și obligațiile sunt transferate, iar persoana care le percepe. , le percepe în măsura în care se întinde pe Patriarh. Nu există nicio indicație în act a vreunei restricții asupra drepturilor succesorului. Acest lucru este destul de de înțeles: toate îndatoririle și toată responsabilitatea îi revine, care revine și editorului; în consecință, nu putea fi vorba de limitarea puterii succesorilor.

Trei persoane au fost indicate drept succesori în ordinea succesiunii: mit. Kirill, mit. Agafangel imita.Petru. În noaptea de 7 spre 8 aprilie, Patriarhul Tihon a murit. Aproximativ şaizeci de ierarhi, care s-au adunat pentru înmormântarea defunctului, au afirmat: 1) autenticitatea acestui act, 2) lipsa altor oportunităţi pentru Patriarh de a menţine succesiunea puterii, 3) îndatorirea mit. Peter să-și asume povara conducerii. Având în vedere absența mitropoliților Kirill și Agafang-la, Met. Petru, căruia i-au fost transferate drepturile și îndatoririle patriarhului, „în măsura în care se întindeau asupra Patriarhului decedat.

Mit. Petru și-a asumat titlul de Locum Tenens patriarhal, deși acest titlu nu era indicat în decretul din ianuarie și, poate, acest titlu nu a subliniat suficient natura puterii mit. Petru. În orice caz, nu el a fost cel care a fost stabilit de Consiliul Local pentru deputații

obișnuiți ai patriarhilor: Locum Tenens al Tronului Patriarhal. Asimilat mit. Titlul Petru nu numai că a eliminat tautologia care era în acest titlu, dar, poate, a subliniat diferența esențială dintre puterea, ca să spunem așa, a unui tutore obișnuit și puterea unui succesor patriarhal la acea vreme. Această diferență a fost foarte semnificativă: 1) locum tenens obișnuiți au fost aleși de Sfântul Sinod și Supremul Consiliu Central, mit. Petru a fost numit de Patriarh, care avea puteri extraordinare pentru aceasta; 2) locţiitorul obişnuit a acţionat în comun cu instituţiile numite, la momentul intrării în administrarea Bisericii Ruse, mit. Peter nu existau instituții autorizate. Prin urmare, plinătatea puterilor extraordinare, așa cum au avut loc în ultimul timp al administrării Patriarhului Tihon, a trecut la mit. Petru. Astfel, și la mit. Petr a continuat să acționeze într-o ordine extraordinară.

Mitropolit Petru, pentru a asigura continuitatea administrației bisericești în cazul încetării activității sale, s-a numit deputați printr-un act din 6 decembrie 1925, prin care îndeplinirea atribuțiilor de locum tenens i-a fost încredințată mit. Sergius, iar, în cazul imposibilității executării lor pentru acesta din urmă, îndeplinirea acestor atribuții este încredințată mit. Mihai sau Arh. Iosif. Arestarea lui Mit. Petru si in indeplinirea atributiilor de tineret local a intrat mit. Serghei.

Începutul luptei Serghie cu „grigorieviții” a provocat un act din partea mit. Petru, care subliniază volumul de putere al mit. Sergius. Necunoscând adevărata stare a lucrurilor, mit. Peter, din concluzia sa, creează un colegiu special și îi determină puterile în felul următor: conducerea afacerilor curente. El a lăsat în seama lui chestiunile de biserică generală și de principiu, astfel încât colegiul nu a primit în sarcina sa o întreagă gamă de chestiuni de o importanță deosebită. După aceasta, mit. Petru a revenit din nou la restaurarea puterilor mit. De această dată, Sergius nu a indicat nicio restricție. Cum au fost înțelese aceste puteri în Rusia se poate vedea din mesajul arh. Serafim din Uglich. Îndeplinesc temporar atribuțiile de deputat, acest sfânt a adresat o scrisoare turmei, în care, printre altele, scria: „Las toate chestiunile, cu excepția chestiunilor de principiu și la nivel bisericesc, cum ar fi, de exemplu, alegerea. și sfințirea episcopului, pentru a fi hotărât în cele din urmă pe loc”. Din aceasta rezultă clar că înlocuirea mit. Serghie Episcopul a considerat puterea deputatului egală, în ceea ce privește puterile sale, cu puterea Locum Tenens și chiar a Patriarhului, întrucât s-a dezvoltat în condiții extraordinare, și nu ceea ce era puterea patriarhală în prezența Sfântului Sinod. și Consiliul V. Ts., care împărțea această putere cu Patriarhul, a luat parte, prin urmare, la rezolvarea problemelor de principiu și generală a bisericii. Din cele de mai sus rezultă două concluzii: 1) competențele mit. Sergius sunt complet identice cu puterile mit. Petru, 2) puterea Înlocuitorului este de același caracter extraordinar.

Această extremitate face ca puterea mit. Serghie temporar, existent doar până la convocarea consiliului. Deputatul are dreptul de a convoca un consiliu și trebuie să se străduiască să facă acest lucru. Dacă

întregul ordin de urgență și mandatul de locum există înainte de convocarea consiliului, atunci puterile deputatului încetează de la sine odată cu eliberarea mit. Petru. Această eliberare va desființa substituția, dar nu va distruge temporalitatea ordinului de urgență. Mit. Sergiy a luat o poziție similară cu cea a lui Met. Agafangel în 1922. De aceea,

este probabil ca si-a asumat titlul care fusese dobandit de mit in timp util. Agafangel: Deputat.

6. Organizarea unui corp bisericesc temporar.

Am spus deja că, odată cu expirarea puterilor membrilor Sfântului Sinod, Sfântul Patriarh cu putere proprie și-a reînnoit componența. De atunci, Sinodul a devenit o instituție temporară și unică, de când Supremul Consiliu Bisericesc a încetat să mai existe. Creat după eliberarea Sfântului Patriarh, Sinodul a fost o instituție temporară și creată de autoritatea patriarhală, care nu numai că și-a numit membrii, dar însăși existența acestei instituții a fost cauzată de aceasta. Întrucât toate puterile patriarhiei au trecut la mit. Petru, Sinodul creat de Patriarh și-a încetat să mai existe: a fost doar un organ sub Patriarh. La aceeasi, in momentul intrarii mit. Petru în îndeplinirea îndatoririlor de patriarh, Sinodul a pierdut caracterul colegiului, deoarece în el au rămas doar doi membri ai mitropoliților: Serafim și Tihon; acesta din urmă a murit curând. Astfel, trupul creat de regretatul Patriarh a încetat să mai existe.

Mit. Petru a condus Biserica Rusă doar opt luni și nu a avut timp să creeze o astfel de orgă cu el. Totuși, chiar și el, care avea puterea deplină, trebuia să-i implice pe episcopi în rezolvarea treburilor bisericești, care, datorită complexității lor, necesitau discuții colegiale. Asemenea întâlniri nu aveau putere, care aparținea în întregime Locum Tenens. Latura întunecată a unor astfel de întâlniri s-a arătat curând. Fără a pretinde la putere în general, aceste întâlniri au trezit unora dintre episcopii gustul pentru astfel de întâlniri. Chiar înainte de arestare, Petru, un grup de episcopi i-a cerut să convoace o conferință episcopală; acest grup era format din: arh. Grigore, ep. Inocent și ep. Boris.

Subiectul judecății la această ședință, în opinia acestui grup, urma să fie chestiunea situației apărute. Situația a fost creată în legătură cu zvonurile despre arestarea iminentă a lui Mit. Petru. Mit. Petru era responsabil doar față de biserică și de corpul ei cu drepturi depline - catedrală, și nu de întâlnirea episcopilor care se întâmplase să fie la Moscova. În asemenea împrejurări, conferința nu putea decât să introducă noi momente de confuzie în viața bisericească. Prin urmare, dl. Peter și a respins cererea acestui grup. În viitor, acest grup a încercat să preia puterea, în

ea a creat Consiliul Suprem al Bisericii în aceste scopuri, dar nu a obținut puterea, formând doar o nouă biserică schismatică, care a primit numele de „Grigorievshchina”.

Întreaga povară a combaterii acestei schisme legalizate i-a revenit deja deputatului, Mit. Sergius. La începutul conducerii sale a bisericii, a trebuit să recurgă la ajutorul adunărilor episcopale, dar pericolul discursurilor iresponsabile ale participanților întâmplători la întruniri, care nu împărtășeau munca zilnică a conducerii și, prin urmare, erau puțin conștienți. a stării de lucruri, era atât de evidentă încât trebuia să se gândească la prevenirea și la acest pericol. Cel mai eficient mijloc în această direcție era implicarea în munca zilnică a unei părți a episcopiei, care, participând la actuala administrație, își va realiza responsabilitatea pentru conducerea treburilor și pentru păstrarea lumii bisericești.

Ideea creării unei orgi bisericești își găsește sprijin în documentele remarcabile ale vremii: în apelul arh. Illarion și proiectul unui apel la guvernul sovietic, întocmit pe Solovki. Numitul ierarh a scris: „Dar cineva trebuie să convoace un consiliu, să facă pregătirile necesare, într-un cuvânt, să aducă biserica la consiliu.. Prin urmare, acum este nevoie de o orgă chiar înainte de consiliu”. Proiectul de adresă vorbește, parcă, în numele organului împuternicit al bisericii, a cărui prezență presupune. Dacă ideea principală a acestor note, care reflectă starea de spirit a părții societății ruse care era cel mai îngrijorată de soarta bisericii natale, este dorința de a legaliza administrația bisericii, atunci ideea necesității unui organ este, de asemenea, inerentă ambelor documente.

La 20 mai 1927, guvernul a fost de acord cu legalizarea administrației bisericii patriarhale și formarea unui „organ”, care la început a fost situat în Nijni Novgorod și abia în iulie, se pare, și-a transferat activitățile în centru: la Moscova. . Pe 29 iulie, un mesaj binecunoscut a fost publicat în numele Met. Serghie și Sinodul Patriarhal Provizoriu.

Însuși numele noului organism arată că acesta este temporar, existent până la încetarea atribuțiilor mit. Serghie, de la care a primit puteri și sub care este membru. Prin urmare, crearea orgii nu a schimbat structura extraordinară a Bisericii Ruse, așa cum fusese creată chiar înainte de acel moment, nu a înlăturat responsabilitatea fierarului. Sergius, și, prin urmare, nu putea subjuga puterea deputatului. Sinodul V.P. este organ consultativ-executiv la mit. Sergii: 1) el discuta principiul

aspecte fundamentale, 2) executarea ordinelor deputatului. Între Sinod mit. Serghie și Sinodul care a existat sub patriarhul Tihon în ultimul timp al vieții sale, identitate completă. Așa cum Sinodul de sub defunct era format din membri numiți, tot așa Sinodul de sub deputat este completat prin ordinul mit. Sergius și a fost format la început din nouă membri permanenți.

Curând însă, membrii apar în Sinod, chemați să fie prezenți în acesta pe durata unei sesiuni. În legătură cu aceasta, numărul membrilor permanenți se reduce la șapte, apoi la șase cu patru temporari și apoi cu cinci temporari.

La 29 octombrie 1930, activitățile Sinodului au fost reglementate prin propunerea Met. Serghie la ordinul claselor Sinodului. Reuniunile Sinodului sunt împărțite în mici și complete. Întâlnirile complete au loc de trei ori pe sesiune. Sunt două sesiuni pe an: vară și iarnă. În timpul sesiunii de vară au loc ședințe complete: 1) de la mijlocul săptămânii Sfântului Toma, 2) la sfârșitul lunii iulie, 3) după Înălțare; iarna: 1) la mijlocul lunii noiembrie, 2) la sfârşitul lunii ianuarie, 3) în săptămâna a patra din Postul Mare. Întâlnirile continuă de fiecare dată timp de o săptămână. În intervalele dintre sesiuni, are loc o mică ședință a Sinodului, care rezolvă probleme de actualitate și pregătește probleme mai mari pentru ședințe complete. În componența micii ședințe figurează: directorul eparhiei Moscovei și doi membri dintre cei chemați la această sesiune. La ședințe plenare sunt atât toți membrii permanenți, cât și cei chemați la ședință. Toate ședințele Sinodului, de regulă, au loc sub președinția Met. Sergius.

În timpul existenței Sinodului, componența membrilor acestuia s-a schimbat. În prezent, membri permanenți sunt: Nikander, Mitropolitul Tașkentului, ales de Consiliul Local în prima componență a Sinodului, Serafim, mit. Saratov, Konstantin, arhitect. Harkov - Exarhul Ucrainei, Alexey, arh. Khutynsky, managerul eparhiei Novgorod, Anatoly, arh. Odesa, Pavel, arh. Yaroslavsky, Pavel, arh. Ivanovo-Voznesensk. Prezenți temporar la Sinodul Patriarhal Provizoriu: 1) în sesiunea de vară a anului 1930: arh. Pavel Minsky, arh. Teofil din Kuban, arh. Evsevi Shadrinsky, arhitect. Atanasie din Kazan, 2) în sesiunea de iarnă a aceluiaşi an: arh. Sofroniy Velikoustyuzhsky, arhitect. Pavel Ivanovo-Voznesensk (la vremea aceea nu era încă membru permanent al Sinodului), Episcop. Ioan de Ufa și Episcop Ioan de Semipalatinsk; 3) în sesiunea de vară a anului 1931: arh. Melchizedek Krasnoyarsk, arhitect. Nicolae din Polotsk-Vitebsk,

arc. Vassian Tambovskyi, ep. Pavel Orenburgskyi; 4) iarna: arh. Dimitrii Kostromskoi, arh. Irynarkh din Perm, arh. Serafim de Rostov pe Don și Arh. Zakharia Voronezhskyi; în sesiunea de vară a anului 1932: arh. Irbytsky, conducând eparhia Sverdlovsk, Arh. Nikolay Novgorod-Volynskyi, conducerea eparhiei Volyn, ep. Daniel Bryanskyi, ep. Pavlyn Kaluzhskyi și Ep. Petru Stalingradskyi.

Pe baza cunoașterii componenței Sinodului Patriarhal Provizoriu, se pot formula deja câteva observații, și anume: 1) există o tendință clară de reducere a numărului de membri permanenți, 2) de creștere a numărului celor chemați în afară, dintre care numărul în ultima şedinţă a ajuns la cinci, prevăzut de definiţia Consiliului a 1917-18 ani, 3) la convocare, aderă într-o anumită măsură la împărţirea eparhiilor în grupuri stabilite de acelaşi Consiliu, astfel încât fiecare dintre aceste grupuri este reprezentată în Sinod.

Creat mit. Sinodul lui Serghie creează o legătură între centru și eparhiile individuale. În acest sens, două circumstanțe sunt importante: 1) introducerea membrilor temporari în organism, 2) eliberarea membrilor permanenți din șederea lor la Moscova fără pauză. Prima împrejurare face posibil ca un număr semnificativ de episcopi să se apropie de treburile administrației bisericești: munca în Sinod le servește drept școală. În fiecare an, opt noi episcopi participă la lucrarea centrului bisericesc. Pe de altă parte, acești membri temporari lărgesc semnificativ orizonturile Sinodului, dezvăluindu-i în diverse părți astfel de nevoi, care, poate, nu ar fi devenit niciodată cunoscute centrului. Înființarea ședințelor de sesiune ale Sinodului face posibil ca membrii permanenți, în același timp episcopii diecezani, să dedice o cantitate semnificativă de timp și efort eparhiilor care au nevoie de îndrumarea arhipăstorilor lor nu mai puțin decât altele.

Acest sistem extraordinar este temporar, ca orice stabiliment extraordinar. Prin urmare, convocarea unui conciliu care să pună capăt acestei temporalități este preocuparea cea mai urgentă a autorității bisericești. În acest sens, organul este o instituție esențială, deși schimbă esența sistemului care a apărut înainte de formarea acestui organ.

Structura extraordinară a Bisericii Ruse a fost creată treptat și a apărut din noua ordine instituită de aceasta din urmă

Consiliul Local, rezultatul ale cărui activități au fost: 1) restaurarea patriarhiei, 2) crearea unui nou sistem, diferit de sistemul care a existat sub primii zece patriarhi. O trăsătură caracteristică a noului sistem a fost fragmentarea puterii între patriarh și cele mai înalte instituții: Sinodul și Sovietul. Acest sistem a funcționat în perioada 1918-1922.

Condițiile excepționale ale existenței Bisericii Ruse au condus în mod consecvent și firesc la formarea unui sistem extraordinar. Cârmaciul navei bisericești ruse în timpul formării acestui sistem a fost Sfântul Patriarh Tihon, care a primit puteri exclusive de la același Sinod. Instituirea acestui sistem a avut loc în perioada: 1922-1927. Acest sistem extraordinar s-a dovedit a fi viabil în noile condiții de viață în simplitatea sa comparativă. Datorită puterilor exclusive ale Sfântului, care este o trăsătură caracteristică acestui sistem, a fost asigurată succesiunea puterii bisericești.

Crearea unei orgi bisericești este al treilea moment în formarea structurii moderne a Bisericii Ruse. Organul nu a schimbat sistemul extraordinar, este indisolubil legat de acesta. Sinodul este un factor major în pregătirea pentru momentul final: convocarea unui conciliu care va desființa caracterul extraordinar al organizației bisericești moderne.Ultimul moment în stabilirea organizării moderne a bisericii noastre se întinde pe perioada 1927-1932.

Nu pot să nu remarc încă o împrejurare: sistemul extraordinar este mai aproape, în simplitatea lui, de sistemul Bisericii Ruse din secolul al XVII-lea decât sistemul creat de Conciliul trecut. Întreaga structură modernă a Bisericii Ruse nu poate decât să fie luată în considerare, într-o măsură sau alta, de viitorul Consiliu Local, care, în primul rând, va trebui să dea Bisericii o ordine permanentă. Aceasta este una dintre sarcinile principale ale acestui consiliu.

Irinarkh Stratonov.

Berlin.

8, IV, 1932.

Iρψ. de Navarre, 5, des Gobelin®, Paris (XIII)